٢٠٢٤٢٠

١٧٩٥٠

آستان قدس

## کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب الانتصار فی ما انفردت به الامامیة

مؤلف متن سید مرتضی علم الهدی محشی

شارح مترجم

تاریخ تحریر نوع خط تعداد سطر ۱۸ سطر

جزء کتب فقه زبان عربی عدد اوراق ۲۲۲

طول ۳۰٫۵ عرض ۱۲٫۷ شماره عمومی ۱۷۹۵۰

وقفی / خریداری تاریخ وقف / خریداری آبان ماه ۶۹

ملاحظات قسمت آخر از جزء اول و قسمت اول از جزء ثانی

۶۹/۸/۴

وباقي الفقها يجيزون الايتمام في الصلوة بالفاسق دليلنا الاجماع المتكرر وطريقة اليقين ببراة الذمة وايضا قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وتقديم الامام في الصلوة ركون اليه في الصلوة ولان امامة الصلوة معتبر فيها الفضل والتقديم فيما يعود الى الدين ولهذا رتب فيها من اقرا وافقه واعلم والفسق نقص فلا يجوز تقديمه على من خلا من نقصه مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به كراهية امامة ولد الزنا في الصلوة وقد شارك الامامية غيرهم في ذلك فذكر الطحاوي في كتاب الخلاف بين الفقهاء ان مالكا كان يكره امامة ولد الزنا وحكي عن الشافعي انه قال اكره ان ينصب من لا يعرف ابوه اماما وحكي اصحاب ابي حنيفة انهم قالوا غيره احب الينا الا انهم وان كرهوا ذلك فان الصلوة خلفه عندهم مجزية والظاهر من مذهب الامامية ان الصلوة خلفه غير مجزية في ذلك والحجة الاجماع المتقدم وطريقة براة الذمة مسئلة ومما انفردت به الامامية كراهية امامة الابرص والمجذوم والمفلوج والحجة فيه اجماع الطايفة ويمكن ان يكون الوجه في ذلك نفار النفوس عن هذه حالته والعزوف عن مقاربته ولان المفلوج ومن اشبهه من ذوي العاهات ربما لم يتمكنوا من استيفاء اركان الصلوة مسئلة ومما انفردت به الامامية كراهية صلوة الضحى وان التنفل بالصلوة بعد طلوع الشمس الى وقت زوالها محرم الا في يوم الجمعة خاصة والوجه في ذلك الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط فان صلوة الضحى غير واجبة عند احد ولا حرج في تركها وفي فعلها خلاف

بل يكون بدعة ويلحق بما ثم فالاحوط العدول عنها مسئلة ومما انفردت به
الامامية ترتيب الصلوة الاحدى والخمسين في اليوم والليلة على الوجه
الذي يرتبونه ويبينونه لان باقي الفقهاء لا يعرفون ذلك الترتيب والحجة فيه اجماع
الطائفة عليه وليس يمكن ان يدعى عليهم انهم ابدعوا فيما يرونه من هذه
النوافل لان الصلوة خير موضوع والزيادة فيها مستحسنة غير منكرة
مسئلة ومما انفردت به الامامية تحديدهم السفر الذي يجب فيه
التقصير في الصلوة ببريدين والبريد اربعة فراسخ والفرسخ ثلثة اميال
فكانت المسافة اربعة وعشرين ميلا وقال ابو حنيفة واصحابه مسيرة ثلثة
ايام بلياليهن وهو قول الثوري وابن حي وقال مالك ثمانية واربعون ميلا
بالهاشمي فان لم تكن اميال فمسيرة يوم وليلة بالبغل وهو قول الليث
وقال الاوزاعي يوم تام وقال الشافعي ستة واربعون ميلا بالهاشمي
والحجة في ذلك اجماع الطائفة وايضا فان الله تعالى علق سقوط فرض الصيام
على المسافر بكونه مسافرا في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر ولا خلاف بين الامة في ان كل سفر اسقط فرض الصيام ورخص
في الافطار فهو بعينه يوجب تقصير الصلوة واذا كان الله تعالى قد علق ذلك
في الاية باسم السفر يتناول المسافة التي حددنا السفر بها فيجب ان يكون
الحكم تابعا لها ولا يلزم على هذا ما يقع عليه هذا الاسم من فرسخ او ميل لان
الظاهر يقتضي ذلك لو تركنا معه الدليل لكن الدليل والاجماع اقتضيا اعتبار

ذلك ولم يسقط فيما اعتبرناه من المسافة وهو داخل تحت الاسم مسئلة ومما
انفردت به الامامية القول بان المسافر يلزمه التقصير ما لم ينو المقام في البلد الذي
يدخله عشرة ايام فصاعدا واذا نوى ذلك وجب عليه الاتمام لان من عداهم من الفقهاء
يخالف في ذلك وابو حنيفة واصحابه والثوري يقولون انه اذا نوى المقام خمسة
عشر يوما اتم وان نوى اقل من ذلك قصر وقال الشافعي ومالك وهو قول سعيد
ابن المسيب والليث اذا نوى اقامة اربعة ايام اتم وقال الاوزاعي اذا نوى اقامة ثلثة
عشر يوما اتم وروي عن ابن حي انه ان مر المسافر بمصره الذي فيه اهله وهو منطلق
ماض في سفره قصر فيه الصلوة ما لم يقم به عشرا فان اقام به عشرا او بغيره
من سفره اتم الصلوة وهذه موافقة من ابن حي لنا على بعض الوجوه لانه اعتبر
العشر فيما نقوله وفيما لا نقول به فكيف يجوز ان يعتبر العشر في دخول المسافر الى
مصره الذي فيه اهله ووطنه والاولى بدخوله اليه قد خرج من ان يكون مسافرا وانما
يعتبر مدة الاقامة فيمن هو مسافر المشقة التي يتبعها التقصير زايلة عمن عاد الى
وطنه وحصل بين اهله فاما الحجة في ان التحديد الذي ذكرناه اولى من غيره فهو
الاجماع المتكرر مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان من تمم الصلوة في
السفر يجب عليه الاعادة ان كان متعمدا على كل حال وان كان اتم ناسيا اعاد ما دام في
الوقت فبعد خروج الوقت لا اعادة عليه واكثر الفقهاء يخالفون في ذلك لان
ابا حنيفة واصحابه يقولون ان قعد في الاثنتين مقدار التشهد مضى في صلوته
وان لم يقعد فصلوته فاسدة وقال الثوري اذا قعد في الاثنتين لم يعد وقال ابن حي

اذا صلى اربعا متعمدا اعاد اذا كان منه الشي اليسير فاذا طال ذلك في سفره ولكن لم يعد وهذه موافقة منه الشيعة على بعض الوجوه وقال حماد ابن ابي سليمان اذا صلى اربعا اعاد وهذا وفاق الشيعة لان ظاهر قوله يقتضي التعمد دون النسيان وقال الحسن البصري اذا افتتح الصلوة على انه يصلي اربعا بعد ان افتتح الصلوة بنية ان يصلي ركعتين ثم بدا له فسلم في الركعتين اجزاته صلوته وقال مالك اذا صلى المسافر اربعا فانه يعيد ما دام في الوقت فاذا مضى الوقت فلا اعادة عليه وقال لو ان مسافرا افتتح المكتوبة ينوي اربعا فلما صلى ركعتين بدا له فسلم انه لا يجزيه فان كان مالك اراد بايجاب الاعادة ما دام في الوقت و اسقاطها مع خروجه حال النسيان فهو موافق الامامية وما اظنه اراد ذلك وظاهر الكلام يقتضي التعمد والحجة في مذهبنا الاجماع المتقدم وايضا فان فرض السفر الركعتان فيما كان في الحضر اربعا وبين ذلك برخصه واذا كان الفرض كذلك فمن لم يات به على ما فرض وجب عليه الاعادة فان قيل القران يمنع مما ذكرتم لانه تعالى قال واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ورفع الجناح يدل على الاباحة على الوجوب قلنا هذه الاية غير متناولة نقص الصلوة في عدد الركعات وانما المستفاد منها التقصير في الافعال من الايماء وغيره لانه تعالى علق القصر بالخوف ولا خلاف في انه ليس من شروط القصر في عدد ركعات السفر الخوف وانما الخوف يشترط في القصر الاخر وهو الافعال في الصلوة لان صلوة الخوف قد ابيح فيها ما ليس مباحا مع الامن مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من

سفره اكثر من حضره كالملاحين والجمالين ومن جرى مجريهم لا تقصير عليه لان باقي الفقهاء الا برائهم ذلك والحجة ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة وايضا فان المشقة التي تلحق المسافر هي الموجبة للتقصير في الصوم والصلوة ومن ذكرنا حاله ممن سفره اكثر من حضره لا مشقة عليه في السفر بل ربما كانت المشقة في الحضر لانه خلاف العادة واذا لم يكن عليه مشقة فلا تقصير مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الجمعة لا تنعقد الا بحضور خمسة الامام احدهم لان ابا حنيفة واصحابه والليث يقولون انها تنعقد بثلثة سوى الامام وروي عن ابي يوسف اثنان سوى الامام وبه قال الثوري وقال ابن حي ان لم يحضر الامام الا رجل واحد فخطب عليه فصلى به الجمعة اجزتهما واعتبر الشافعي اربعين رجلا والدليل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم ذكره واعتبار ابي حنيفة ومن وافقه اقل ما يصح عليه اسم جماعة وانه ثلثة وان الجمعة مشتقة من الاجماع والجماعة ليس بشي لانه يلزم عليه ان يكون الامام في الثلثة لان اسم الثلثة حاصل ويلزم عليه ايضا ما قاله ابو يوسف لان الاثنين في الشريعة جماعة مثل الثلثة ويلزم عليه قول ابن حي ايضا لان الواحد مع الامام جماعة وبعد فان الجمعة وان اشتقت من الاجماع فالمعول في عدد الجماعة وحصرها على دليل مقطوع به دون الاشتقاق وقد بينا ذلك مسئلة ومما انفردت به الامامية استحباب ان يقرا ليلة الجمعة سورة الجمعة والاعلى في المغرب وفي العشاء الاخرة وفي صلوة الغداة بالجمعة والمنافقين وكذلك في صلوة الجمعة المقصورة وفي الظهر والعصر اذا صلاهما من غير قصر وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك

الا ان الشافعي يوافق الامامية في استحباب السورتين في صلوة الجمعة خاصة
والحجة في ذلك الاجماع الطايفة ولانه احوط من حيث انه لا خلاف في انه اذا قرا
ما ذكرناه اجزاه ولم يفعل مكروها وليس كذلك اذا عدل عنه ـــ ومما ظن
انفراد الامامية به المنع من الاجماع في صلوته نوافل شهر رمضان وكراهية ذلك
واكثر الفقهاء يوافقهم على ذلك لان المعلى روى عن ابي يوسف انه قال من قدر
على ان يصلي في بيته كما يصلي مع الامام في شهر رمضان فاحب ان يصلي في
بيته وكذلك قال مالك قال وكان ربيعة وغير واحد من علمائنا ينصرفون ولا
يقومون مع الناس وقال مالك وانا افعل ذلك وما قام النبي صلعم الا في بيته
وقال الشافعي صلوة المنفرد في قيام شهر رمضان احب الي وهذا كله حكاه الطحاوي
في كتاب الاختلاف فالموافق للامامية في هذه المسئلة اكثر من المخالف والحجة لنا
الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط فان المصلي للنوافل في بيته غير مبدع ولا اثم
بالاجماع وليس كذلك اذا صلاها في جماعة ويمكن ان يعارضوا في ذلك بما يروونه
عن عمر بن الخطاب من قوله وقد راى اجتماع الناس في صلوة نوافل شهر رمضان
بدعة ونعمت البدعة هي فاعترف بانها بدعة وخلاف السنة وهم يروون عن
النبي صلعم انه قال كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار ـــ ومما انفردت به
الامامية ترتيب نوافل شهر رمضان على ان يصلي في كل ليلة عشرين ركعة
منها ثمان بعد صلوة المغرب واثنا عشر ركعة بعد العشاء الآخرة فاذا
كان في ليلة تسع عشرة صلى ماية ركعة ويعود في ليلة العشرين الى الترتيب الذي

تقدم

تقدم ويصلي في ليلة احدى وعشرين ماية ركعة وفي ليلة اثنين وعشرين ثلثين
ركعة ثمان بعد المغرب والباقي بعد صلوة العشاء الاخرة ويصلي في ليلة ثلث وعشرين
ماية ركعة وفيما بقي من الشهر في كل ليلة ثلثين ركعة على الترتيب الذي ذكرناه ويصلي
في كل جمعة من الشهر عشر ركعات اربع منها صلوة امير المؤمنين ع يقرا في
كل ركعة الحمد مرة واحدة وسورة الاخلاص خمسين مرة وركعتين من صلوة فاطمة ع
وصفها ان يقرا في اول ركعة الحمد مرة وانا انزلناه في ليلة القدر ماية مرة وفي الثانية
الحمد مرة وسورة الاخلاص ماية مرة ثم يصلي صلوة التسبيح اربع ركعات وتعرف
بصلوة جعفر الطيار ع وصفتها معروفة ويصلي في ليلة اخر جمعة من الشهر
رمضان عشرين ركعة من صلوة امير المؤمنين ع المتقدم وصفها وفي ليلة اخر
سبت من الشهر عشرين ركعة صلوة فاطمة ع وقد مضى وصفها ليكمل بذلك
الف ركعة فهذا الترتيب لا يعرفونه باقي الفقهاء لان ابا حنيفة واصحابه والشافعي
يذهبون الى ان نوافل شهر رمضان عشرون ركعة في كل ليلة سوى الوتر وقال
مالك تسعة وثلثون ركعة بالوتر والوتر ثلث ركعات وحجتنا على ما ذهبنا
اليه الاجماع الطايفة ولان الذي اعتبرناه زيادة على عددهم والزيادة يقتضي الخير
والاحتياط فيه ـــ ومما ظن انفراد الامامية القول بان صلوة العيدين
واجب على كل من وجبت عليه صلوة الجمعة وبتلك الشروط لان ابا حنيفة
يذهب الى وجوبهما كما تقول الامامية والشافعي يقول انهما ليسا بواجبين دليلنا
على شاذه بينا الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط ـــ ومما انفردت به

الامامية القول بان تكبير الصلوة العيدين في الاولى سبع وفي الثانية خمس
من جملتهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع وباقي الفقها يخالفونهم في ذلك لان
اباحنيفه واصحابه يذهبون الى انهن خمس في الاول واربع في الثانية من
جملتهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع وقال مالك والشافعي سبع في الاولى
وخمس في الاخرى وقال الشافعي لايعتد بتكبيرة الافتتاح والركوع وروى عن مالك
انه يعتد في الركعة الاولى بتكبيرة الافتتاح من جملة التكبيرات السبع فان كان
مالك يعتد بتكبيرة الركوع ايضا فهو موافق الامامية والا فالانفراد ثابت
دليلنا على ماذهبنا اليه الاجماع المتقدم مسئلة ومما انفردت الامامية به
ايجاب القراءة في كل ركعة من صلوة العيد من قبل التكبيرات الزوايد لان اباحنيفه
واصحابه يوجبون القراءة في الاولى وبعد التكبير وفي الثانية قبل التكبير فيوالي
بين القراءتين وقال مالك والشافعي يبدا في الركعتين معا بالتكبيرات فانفراد
الامامية واضح والحجة لها الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط فان الذي يذهب
اليه الامامية يجوز عند الجماعة اذا ادى اليه الاجتهاد ومايقوله مخالفوها
لايجوز عند الامامية على حال من الاحوال والاحتياط فيما تذهب اليه الامامية
مسئلة ومما انفردت به الامامية ايجابهم القنوت بين كل تكبيرتين من تكبيرات
العيد لان باقي الفقها لايراعي ذلك والحجة فيه اجماعها ولانه ايضا لايؤمن براءة
من صلوة العيد ومما انفردت به العيد الا بما ذهبنا اليه من القنوت ولا
يقين ببراءة الذمة من الواجب مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بانه

على المصلى التكبير في ليلة الفطر وابتداؤه من دبر صلوة المغرب الى ان يرجع الامام من
صلوة العيد فكانت عقيب اربع صلوات اولهن المغرب في ليلة الفطر واخرهن
صلوة العيد وفي عيد الاضحى يجب التكبير على من كان بمنى عقيب خمس عشر صلوة
اولهن صلوة الظهر من يوم العيدين ومن كان في غير منى من اهل ساير الامصار
يكبر عقيب عشر صلوات اولهن صلوة الظهر من يوم العيد وباقي الفقها يخالفون
في ذلك اما التكبير في عيد الفطر عقيب الصلوة فلا يعرفونه وانما اختلفوا في
التكبير في طريق المصلى الى الصلوة فروي عن ابي حنيفه انه يكبر يوم الاضحى ويجهر في
ذهابه الى المصلى ولا يكبر يوم الفطر وقال مالك والاوزاعي يكبر في خروجه الى المصلى
في العيدين جميعا وقال مالك يكبر في المصلى الى ان يخرج الامام فاذا خرج الامام قطع
التكبير ولا يكبر اذا رجع وقال الشافعي احب اظهار التكبير ليلة الفطر وليلة النحر
واذا غدوا الى المصلى حتى يخرج الامام وفي موضع اخر حتى يفتتح الامام الصلوة و
اختلفوا في تكبيرة الاضحى فقال ابوحنيفه من الصلوة الفجر من يوم عرفه
الى صلوة العصر من يوم النحر وقال ابويوسف ومحمد والثوري الى اخر ايام التشريق
وقال مالك والشافعي من صلوة الظهر من يوم النحر الى صلوة الفجر من اخر ايام التشريق
والحجة ماتقدم من الاجماع وطريقة الاحتياط وقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله
على ماهديكم وكل ذلك دليل ان التكبير ايضا واجب في الفطر مسئلة ومما انفردت
الامامية به القول بوجوب الصلوة لكسوف الشمس والقمر ويذهبون الى ان فاتته
هذه الصلوة وجب عليه قضاؤها وباقي الفقها يخالف في ذلك والحجة على ماذهبنا

على المص

اجماع الطايفة ويمكن ان يعارض المخالفين بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله ان الشمس
والقمر لا ينكسفان لموت احد فاذا رايتموها فافزعوا الى الصلوة وامره عليه السلام يدل على الوجوب
ومما انفردت به الامامية القول بان صلوة الكسوف عشر ركعات واربع
سجدات وقال ابو حنيفه واصحابه انها ركعتان على هيئة الصلوة المعروفة وقال
مالك والليث والشافعي اربع ركعات في اربع سجدات دليلنا اجماع الطايفة و
لان ما ذهبنا اليه يحتوي على ذلك ما قالوه ويزيد عليه وما ذهبوا اليه يخلو من ذلك
ومما انفردت به الامامية القول بان الاطفال ومن جرى مجراهم ممن لم يكلف
في نفسه الصلوة ولا كلف غيره تمرينه عليها لا تجب الصلوة عليه اذا مات وحدوا
من تجب عليه من الصغار بان يبلغ ست وسنين فصاعدا والحجة في ذلك
اجماع الطايفة ولان الصلوة على الاموات حكم شرعي وقد ثبت بيقين فيمن يوجب
الصلوة عليه ولا يقين ولا دليل ممن يخالف فيه ومما ظن انفراد الامامية
على ذلك وروي عن حذيفة ابن اليمان وزيد ابن ارقم تكبيرات الجنازة خمس وتحرى
ابن باقي الفقها يخالف الامامية في ذلك والحجة فيما ذهبنا اليه الاجماع وطريقة
الاحتياط فان الذي تذهب الامامية اليه يدخل فيه ما ذهبت اليه مخالفوها
وهو احوط وقد روى المخالفون عن النبي صلى الله عليه وآله انه كبر خمسا فاذا قيل بان ذلك انه عليه السلام
كبر اربعا قلنا هذه الرواية تحتمل ان كبر اربعا سمعهن وجهر بهن واخفى الخامسة
وخبر الخمس غير محتمل على انه لا تنافي بين الخبرين لانه من روى ان كبر اربعا
بانه ما زاد عليها ومن كبر خمسا فقد كبر اربعا ومما انفردت به الامامية

اسقاط

اسقاط السلام من صلوة الجنازة وانه اذا كبر الخامسة خرج من الصلوة بغير تسليم
وباقي الفقها يخالف في ذلك لان ابا حنيفة واصحابه يذهبون الى انه يسلم عن يمينه وعن
يساره وقال مالك يسلم الامام واحدة ويسمع من يليه ويسلم من وراه واحدة في
انفسهم وان سمعوا من يليهم فلا باس به وقال الثوري يسلم عن يمينه تسليمة
خفيفة وقال ابن حي يسلم عن يمينه وعن شماله تسليما خفيفا ولا يجهر به و
قال الشافعي مثل قول ابن حي في العدد والمنع من الجهر والحجة على ما ذهبنا اليه اجماع
الطايفة وايضا فان الصلوة الجنازة مبنية على التخفيف لانه قد حذف منها
الركوع والسجود وهما اوكد من التسليم فغير منكر ان يحذف التسليم
ومما ظن انفراد الامامية به القول بان الصوم التطوع
تجزي نيته بعد الزوال لان الثوري يوافق في ذلك ويذهب الى ان الصوم
تطوع اذا نواه في اخر النهار اجزاه وهو احد قولي الشافعي ايضا وباقي الفقها
يمنعون من ذلك ويقولون اذا نوى التطوع بعد الزوال لم يجزه دليلنا الاجماع الذي
تقدم وقوله تعالى ان تصوموا خير لكم وكل ظاهر القران او سنة يقتضي الامر بالصوم
والترغيب فيه لا اختصاص له بزمان دون غيره فهو يتناول ما بعد الزوال وقبله
ولا يلزم على ذلك صوم الفرض لانه لا يجزي عندنا الا بنية قبل الزوال الا ان اخرجناه
بدليل ولا دليل فيما عداه واقوى ما تعلقوا به ان ما مضى من النهار قبل النية لا يكون فيه
صايما وكيف يتعين باستيناف النية والجواب عن ذلك ان ما مضى يلحق في
الحكم بما بقي كما تقولون كلهم فيمن نوى التطوع قبل الزوال فان فرقوا بين بعد

بعد الزول وقبله بان قبل الزوال مضى اقل العبادة وبعده مضى اكثرهما والاصول

يفرق بين القليل والكثير في هذا الحكم لمن ادرك الامام بعد الركوع وقبله

وقلنا اذا كانت العبادة قد مضى جزء منها وهو خال من شرط النية واثرت

النية المستانفة حكما في الماضي فلا فرق بين القلة والكثرة في هذا المعنى

لان القليل كالكثير في انه وقع خاليا والحقناه في طريق الحكم بالباقي لان تبعيض

الصوم غير ممكن واذا اثرت النية فيما صاحبه من الزمان وما ياتي من

بعده فلا بد من الحكم بتاثيرها في الماضي لانه يوم واحد لا يلحقه تبعيض وقد

جوزوا كلهم ان يفتتح رجل الصلوة منفردا ثم ياتم به بعد ذلك قوم فيكون

جماعة ولم يفرقوا بين ان يمضي الاكثر والاقل وجوز الشافعي وابو حنيفة

اكثر الفقها ان يفتتح الصلوة منفردا ثم ينقلها الى الجماعة فيصير لها حكم

الجماعة ولم يفرقوا بين مضي الاكثر او الاقل ولا يلزم على ما قلناه ان تكون النية

في اخر جزء من اليوم لان محل النية يجب ان يكون بحيث يصح وقوع الصوم

بعده بلا فصل وذلك غير ثابت في اخر جزء ولا يعترض ما ذهبنا اليه روايتهم

عن النبي صلى الله عليه وآله قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لانه اولا خبر

واحد وقد بينا ان الاخبار الاحاد لا يعمل بها في الشريعة ولانا نحمله على

الفضل والكمال كما قال لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا صدقة

وذو رحم محتاج وقد قيل انه محمول على الصوم والذي ثبت في الذمة مثل قضاء

شهر رمضان وصوم النذر والكفارات وما ظن انفراد الامامية به

ولو اراد ذلك لقال عليه السلام من اصبح مجامعا او الجماع اذ كان مفسدا للصوم فلا معنى لاضافة

الى الصباح لانه في النهار ايضا مفسد للصوم وانما يليق بقوله عليه السلام من اصبح جنبا من

استمر على حكم الجنابة الواقعة قبل الصباح ولا يعارض هذا الخبر بما يروونه

عن النبي صلى الله عليه وآله كان يصبح جنبا من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك وفي بعض

الالفاظ وذلك في شهر رمضان لانا نتاول هذا الخبر على ان المراد به ما وقع من

غير اعتماد وليس لهم ان يقولوا ان حكم الجنابة لا ينافي الصوم بدلالة انه قد

يحتلم نهارا ويؤخر اغتساله ولا يفسد بذلك صومه وذلك لانا لم نوجب على

المعتمد البقاء على الجنابة الى الصباح الغسل لاجل المنافاة بين الجنابة

والصوم بل لانه اعتمد لان يكون جنبا في نهار الصوم وليس كذلك من احتلم

نهارا واستمر على حاله لان كونه جنبا في هذه الاحوال من غير اعتماد ولان

بقاه على الجنابة الواقعة عن الاحتلام بالنهار ليس باكثر من حصول الجنابة

في النهار والجنابة اذا وقعت بالليل وتمكن من ازالتها واعتمد البقا عليها

الى النهار فقد اعتمد لان يكون جنبا بالنهار واختلف الموضعان

ومما انفردت به الامامية القول بايجاب القضاء والكفارة على من اعتمد انزال

الماء الدافق بغير جماع لان باقي الفقها يخالفون في ذلك وقد روي عن مالك انه

كان يقول كل افطار معصية يوجب الكفارة واستنزال الماء في شهر رمضان

معصية بغير شبهة دليلنا الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط وبراءة الذمة

ومما انفردت الامامية به القول بان تمضمض لطهارة فوصل الماء

الى جوفه لا شيء عليه من قضاء ولا غيره وان فعل ذلك لغير طهارة من تبرد
بالماء او غيره ففيه القضاء خاصة لان هذا الترتيب في التفصيل لا يعرفه
باقي الفقهاء لان ابا حنيفة واصحابه يقولون ان كان ذاكرا للصوم فعليه
القضاء وان كان ناسيا فلا قضاء عليه وقال ابن ابي ليلى لا قضاء عليه وان
كان ذاكرا لصومه وروي عن عطاء عن ابن عباس رض انه قال اذا توضى
لصلوة مكتوبة فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه وان توضى لصلوة تطوع فعليه
وهذا فيه بعض الشبه بمذهبنا وقال الاوزاعي لا شيء عليه وللشافعي قولان
احدهما انه قال اذا تمضمض ورفق ولم يبالغ فدخل الماء الى جوفه ان لا
يفطر والقول الآخر انه يفطر ولا يختلف قوله في انه اذا وصل الى الجوف
عن مبالغة فانه يفطر وقال الحسن ابن صالح بن حي ان توضى للفريضة
او الصلوة مسنة فدخل حلقه من الماء شيء في الثلث فليس عليه قضاء ومن
دخل بعد الثلث فعليه القضاء وهذا نظير قول الامامية والحجة في مذهبنا
الاجماع المتكرر ويمكن ان يتعلق في ذلك بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين
من حرج وكل الحرج ان يامرنا بالمضمضة والاستنشاق في الصوم ويلزمنا
القضاء اذا سبق الماء الى اجوافنا من غير اعتماد ولا يلزم على ذلك التبرد
بالمضمضة لان ذلك مكروه في الصوم والامتناع منه اولى فلا حرج فيه
مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من تسحر ثم تبين له انه اكل
بعد طلوع الفجر ولم يراعيه فعليه قضاؤه وان كان رصده وراعاه فلم يره

فلا قضاء عليه لان باقي الفقهاء يخالفون في هذه التفصيل فيوجب ابو حنيفة
واصحابه والثوري والليث والشافعي القضاء على كل حال وقال مالك ان كان
الصوم تطوعا مضى فيه ولا شيء عليه وان كان واجبا فعليه قضاؤه وقال عطا
والحسن البصري لا قضاء عليه وانما كانت الامامية منفردة بهذه المسألة لان
من اوجب القضاء من الفقهاء اوجبه بلا تفصيل وكذلك من اسقطه والحجة في
مذهبنا اجماع الطائفة ويمكن ان يتعلقوا فيه بما يروونه عن النبي صلعم من قوله
رفع عن امتي الخطاء والنسيان فاذا قيل ذلك محمول على رفع الاثم قلنا هذا
تخصيص بغير دليل فان الزمنا ان يسقط القضاء بهذا الخبر عمن لم يرصد
الفجر فرقنا بين الامرين بان من رصد الفجر قد يجوز بغاية جهده وامكانه وليس
كذلك من لم يراعه مسألة ومما ظن انفراد الامامية به ولها فيه موافق متقدم
القول بان من صام شهر رمضان في السفر يجب عليه الاعادة لان ابا حنيفة
واصحابه يقولون ان الصوم في السفر افضل من الافطار وقال مالك و
الثوري الصوم في السفر احب الينا لمن قوي عليه وقال الشافعي هو مخير بين
الصوم والافطار والصوم افضل وروي عن ابن عمر ان الفطر افضل من
الافطار وروي عن ابي هريرة ان من صام في السفر لم يجزه وعليه ان يصومه
في الحضر وهذا هو مذهب الامامية بعينه والحجة لنا الاجماع المتكرر
وايضا قوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فاوجب تعالى
القضاء بنفس السفر ومن ادعى ضميرا في الآية وهو لفظة فافطر تارك للظاهر

فلا قضا

من غير دليل فان قيل فيجب ان يقولوا مثل ذلك في قوله تعالى فمن كان منكم
مريضا او به اذى من راسه ولا يضمر والحلق قلنا هكذا يقتضي الظاهر
ولو خلينا واياه لم نضمر شيئا لكنا اضمرناه بالاجماع ولا اجماع ولا دليل
يقطع به في الموضع الذي اختلفنا فيه ويعارضون بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله
من قوله الصائم في السفر كالمفطر في الحضر فان قيل معنى الخبر ان الصائم في
السفر الذي يعتقد ان الفطر لا يجوز له كالمفطر في الحضر الذي يعتقد ان
الصوم لا يجب عليه قلنا هذا تخصيص للظاهر بغير دليل وظاهر ان الصائم
في السفر كالمفطر في الحضر في ساير الاحكام التي من جملتها لزوم القضاء على
ان هذا تاويل منهم فاسد لان احدا من المسلمين لا يسوي بين من صام في
السفر واعتقد ان الفطر لا يجوز له وبين المفطر في الحضر الذي يعتقد ان الصوم
غير واجب عليه لان الاعتقاد الاول طريقه الاجتهاد عندهم وفيه بعض
العذر لمعتقده والاعتقاد الثاني بخلاف ذلك وربما كان كفرا وان استدلوا بما رواه
انس من انهم كانوا يسافرون مع النبي صلى الله عليه وآله في رمضان فيصوم بعضهم ويفطر
بعضهم لا يعيب هؤلاء على هؤلاء ولا هؤلاء على هؤلاء وبما روي عن حمزة بن عمرو
الاسلمي سال النبي صلى الله عليه وآله عن الصوم في السفر فقال عليه السلام ان شئت فصم وان شئت فافطر
قلنا نحمل هذه الاخبار على الصوم التطوع فان التطوع بالصوم عندنا جايز
ونحمله على صوم نذر معين ويعارض هذه الاخبار ما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله
ليس من البر الصيام في السفر مسألة ومما انفردت به الامامية ان المريض

الذي

الذي ابيح له بالاجماع الفطر في شهر رمضان متى تكلف الصوم لم يجزه ووجب عليه
القضاء لان باقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يوجبون عليه القضاء والحجة في
هذه المسالة هي الحجة في المسالة الاولى من الاجماع والاية التي تلوناها وبينا
الكلام فيها فلا معنى لاعادته مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من
بلغ من الهرم الى حد يتعذر معه الصوم وجب عليه الافطار بلا كفارة ولا فدية
وان كان من ذكرنا حاله لم يتكلف الصوم لتم له لكن بمشقة شديدة يخشى المرض منها والضرر
العظيم كان له ان يفطر ويكفر عن كل يوم بمد من طعام وهذا التفصيل لا يعرفه باقي الفقهاء
فان ابا حنيفة واصحابه قالوا في الشيخ الذي لا يطيق الصيام يفطر ويطعم في كل يوم نصف
صاع من حنطة وقال الثوري يطعم في كل يوم ولم يذكر المبلغ وقال الشافعي يفطر ويطعم
في كل يوم مدا وقال مالك لا ارى عليه اطعاما فان فعل فحسن وكذلك قال ربيعة والحجة في
مذهبنا اجماع الطايفة ومما يجوز ان يستدل به على ان الشيخ الذي لا يطيق الصيام
يجوز له الافطار من غير فدية قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واذا لم يكن في وسع الشيخ
الصوم خرج من الخطاب ولا فدية عليه اذا افطر لان الفدية انما تكون عن تقصير فاذا لم يطق
الشيخ الصوم فلا تقصير وقع منه ويدل على ان من اطاق من الشيوخ الصوم لكن بمشقة
شديدة يخشى منها المرض يجوز له ان يفطر ويفدي قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية
ومعنى الاية ان الفدية تلزم مع الافطار وكان الله تعالى خير في ابتداء الامر بهذه الاية
للناس كلهم بين الصوم وبين الافطار والفدية ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه واجمعوا على نسخها في هذه الاية لكل من عدا الشيخ الهم ممن لا يشق عليه

الصوم ولم يقم عليه دليل ان الشيخ اذا خاف الضرر دخل في هذه الاية فهو اذن تحت
حكم الاية الاولى التي تناولته كما تناولت غيره ونسخت عن غيره وثبتت فيه فيجب
ان يلزمه الفدية اذا افطر لانه مطيق للصوم مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بان من نذر صوم يوم بعينه فافطر لغير عذر وجب قضاؤه ومن الكفارة
ما يجب على من افطر يوما من شهر رمضان متعمدا بلا عذر وباقي الفقهاء يخالفون في
ذلك ولا يوجبون الكفارة ودليلنا الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط وبراءة
الذمة ومخالفونا ان كانوا يذهبون الى القياس كيف ذهب عليهم ان حكم النذر
في الوجوب حكم يوم من شهر رمضان وكيف افطرهما في وجوب الكفارة على المفطر
فيهما فان قالوا لان النذر وجب عليه بسبب من جهته وصوم رمضان وجب عليه
ابتداء قلنا واي تقصير لهذا الفرق في سقوط الكفارة وقد علمنا انهما مع ما ذكرتم
انه يفسد صومه ويفسد في النذر ما افسده في صوم شهر رمضان واحكام
الصومين كلها غير مختلفة وان افترقا من الوجه الذي ذكرتم مسئلة ومما
انفردت به الامامية القول بان من نوى من الليل صيام يوم بعينه قضاء عن
شهر رمضان فتعمد الافطار فيه لغير عذر وكان افطاره بعد الزوال وجبت عليه
كفارة وهي اطعام عشرة مساكين وصيام يوم بدله وان لم يقدر على الاطعام
اجزأه ان يصوم ثلثة ايام عن ذلك وان كان افطاره هذا اليوم قبل الزوال كان
عليه قضاء اليوم ولا كفارة عليه وباقي الفقهاء لا يعرفون هذا التفصيل ولا يوجبون
هاهنا كفارة بل قضاء يوم فقط والحجة لمذهبنا الاجماع الذي يتكرر وطريقة الاحتياط

وبراءة الذمة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان كفارة الافطار
في شهر رمضان على سبيل التخيير عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او
اطعام ستين مسكينا وانها على التخيير لا الترتيب وقد روي عن مالك التخيير
بين هذه الثلثة كما تقول الامامية وعند ابي حنيفة واصحابه والشافعي انها
مرتبة ككفارة الظهار والذي يدل على صحة مذهب الامامية الاجماع المتكرر ويعارض
المخالفون بما رواه ابن جريج عن الزهري ورواه ايضا مالك عن الزهري عن حميد
ابن عبد الرحمن عن ابي هريرة ان النبي صلى امر من افطر في شهر رمضان ان يكفر
بعتق رقبة او صيام شهرين او اطعام ستين مسكينا وليس لاحد ان يحمل لفظة
او في الخبر على الواو كما قال تعالى مائة الف او يزيدون لان ذلك مجاز والكلام على ظاهره
والا ان يدعي حذفا في الخبر ويكون تقدير الكلام او صيام شهرين ان تعذر عليه العتق
لان الظاهر لا يقتضي الحذف ونحن مع الظاهر وليس للمخالف ان يتعلق بما روي عنه ع
من قوله من افطر في شهر رمضان فعليه ما على المظاهر لان المعنى في ذلك التسوية بينهما
في جنس الكفارة لا في كيفيتها من ترتيب وتخيير ولا اشكال في ان كفارة المفطر في
شهر رمضان وانما الخلاف في كيفية من ترتيب وتخيير ولا تعلق لهم ايضا بما
يروونه عنه ع من قوله وقد جاءه رجل فقال افطرت في شهر رمضان فقال ع اعتق رقبة
وذلك ان من قال بالتخيير يذهب الى انه مامور بكل واحد من الكفارات فلم يلزم ع
من عتق الرقبة الا ما هو واجب في هذه الحال ولم يقل له اعتق رقبة فانه لا يجزيك
سواها كما لم يقل له انت مخير بينها وبين غيرها فظاهر الخبر اذا لا حجة فيه علينا

مسألة ومما ظن انفراد الامامية به ولها فيه موافق ومسنذكره القول بان
الصوم يقضى عن الميت كأنا فرضنا رجلا مات وعليه ايام من شهر رمضان
لم يقضها بغير عذر فيتصدق عنه لكل يوم بمد من طعام فان لم يكن له مال صام
عنه وليه فان كان له وليان فاكبرهما وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يرون ان
يصام عن الميت في قضاء شهر رمضان وفي النذر بل يتصدق عنه وحكي عن ابي ثور
انه يصام عن الميت في قضاء شهر رمضان وفي النذور وهذه موافقة الامامية
والحجة للامامية الاجماع المتكرر وقد طعن على ما نقوله بقوله تعالى وان ليس للانسان
الا ما سعى وان ذلك سعي ان يكون وسعي غيره له وبما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله اذا مات
المؤمن انقطع عمله الا من ثلث ولم يذكر الصوم عنه والجواب عن ذلك ان الاية
انما يقتضي ان لا يثاب الانسان الا بسعيه ونحن لا نقول ان الميت يثاب بصوم
الحي والتحقيق القول في هذا الموضع ان من مات وعليه صوم فقد جعل الله هذه
الحال سببا في وجوب صوم على وليه وسماه قضاء لان سببه التفريط المتقدم
والثواب على الحقيقة في هذا الفعل لفاعله دون الميت فان قيل فما معنى قولهم صام عنه
اذا كان لا يلحقه وهو ميت ثواب ولا حكم لاجل هذا العمل قلنا معنى ذلك انه صام صوما وسببه
تفريط الميت ولانه حصل تعلقه قيل صام عنه من حيث كان التفريط المتقدم سببا
في لزوم هذا الصوم فاما الخبر الذي رووه فمحمول ايضا على هذا المعنى وان المؤمن ينقطع
بعد موته عمله فلا يلحقه ثواب ولا غيره والذي ذهبنا اليه يخالف ذلك ويضاهي
هذا ويعارض بما يروونه عن عايشة ان النبي صلى الله عليه وآله قال من مات وعليه صام عنه وليه وفي خبر

آخر

آخر ان امرأة جاءت الى النبي صلى الله عليه وآله فقالت انه كان على امي صوم شهر افاقضيه عنها
فقال عليه السلام ارايت لو كان على امك دين كنت تقضيه قالت نعم قال عليه السلام فدين الله احق ان
يقضى وبما رواه عن ابن عباس رحمه الله عن النبي صلى الله عليه وآله في صوم النذر امر وليه ان يصوم عنه
ومما انفردت به الامامية القول بان الاعتكاف لا ينعقد الا في مسجد
صلى فيه امام عدل بالناس الجمعة وهو اربعة مساجد المسجد الحرام ومسجد
المدينة ومسجد الكوفة ومسجد البصرة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لان اباحنيفة
واصحابه يقولون يجوز الاعتكاف في كل مسجد صلي فيه جماعة وبذلك قال الثوري وفي
احدى الروايتين عن مالك وروى ابن عبد الحكم عن مالك انه لا يعتكف احد الا في
المسجد الجامع وفي رحاب المساجد التي تجوز الصلوة فيها وذهب حذيفة الى ان
الاعتكاف لا يصح الا في ثلث مساجد المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله ومسجد ابراهيم عليه السلام
والحجة لنا مضافا الى الاجماع طريقة الاحتياط وبراءة الذمة لان من اوجب على نفسه
الاعتكاف بنذر يجب ان يتيقن براءة ذمته مما وجب عليه ولا يحصل له اليقين الا بان
يعتكف في المواضع التي عيناها ولان الاعتكاف حكم شرعي ويرجع في مكانه الى الشرع
والاجماع في الامكنة التي عيناها مشروعة فيه ولا دليل على جوازه مما عداها ولا اعتراض
على ما قلناه بقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد لان هذا اللفظ مجمل و
لفظ المساجد هاهنا يبنى عن الجنس لا عن الاستغراق ولا منافاة بينه وبين
مذهبنا ويجوز ان يكون وجه تخصيص هذه المساجد الاربعة لتاكد حرمتها وفضلها
وشرفها على غيرها مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان المعتكف اذا

جامع نهارا كان عليه كفارتان واذا جامع ليلا كان عليه كفارة واحدة وان اكره زوجته
وهي معتكفة نهارا كان عليه اربع كفارات وان اكرهها وهي معتكفة ليلا كان عليه
كفارتان والكفارة هي التي تلزم المجامع نهارا في شهر رمضان وباقي الفقها يخالفون
في ذلك ولا يلزمون مفسد اعتكافه شيئا سوى القضا وذهب الزهري والحسن
البصري الى ان وطي المعتكف يلزمه الكفارة وهذا القول يوافق من وجه قول الامامية
الا انا ما نظن انهما كانا يذهبان الى ان الكفارة تلزم في الوطي بالليل كما ذهبت
الامامية اليه دليلنا الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط ولان المعتكف قد لزمه
حكم متى افسد اعتكافه بالاخلال واذا فعل ما ذكرناه برئت ذمته بيقين وبالاخلال
ليس كذلك اذا قضى ولم يكفر مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الاعتكاف
لا يكون اقل من ثلثة ايام ومن عداهم من الفقها يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة
يجوز ان يعتكف يوما واحدا وقال مالك لا اعتكاف اقل من عشرة ايام دليلنا على ما
ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضا فان مقادير الازمنة للعبادات لا تعلم الا بالنص
وطريقة العلم وما تقوله الامامية من الزمان يستند الى ما هذه صفته
وما يقوله مخالفوها يستند الى الطريقة الظن والظن لا مجال له في ما هذا مجرى
المجرى فتعلق مالك بان النبي صلى الله عليه وآله اعتكف في العشر الاواخر ليس بشي لان اعتكافه
عشرة ايام لا يدل على انه لا يجزي اقل منها وتعلق من حده بيوم واحد واقل من ذلك
بقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وان الظاهر يتناول الزمان
الطويل والقصير غير صحيح لان الاعتكاف اسم شرعي ومن ذهب الى انه ما

ينتقل



ينتقل في الشرع انه اسم اللبث المقصود بالعبادة بجعل له شروطا شرعية يراعى في
اجرا الاسم عليه فلا بد من الرجوع الى الشرع اما في الاسم او في شروطه والله تعالى نهى عن
المباشرة مع الاعتكاف فمن اين لهم ان ما يكون في اقل من ثلثة ايام يتناوله هذا
الاسم ويحصل له الشروط الشرعية فلا دلالة اذا في هذا الظاهر مسألة ومما ظن
انفراد الامامية القول بان المعتكف ليس له اذا خرج من المسجد ان يستظل بسقف
حتى يعود اليه والثوري يوافق الشيعة الامامية في ذلك وحكى عنه الطحاوي في
كتاب الاختلاف ان المعتكف لا يدخل تحت سقف الا ان يكون ممره فيه فان دخل
فسد اعتكافه وباقي الفقها يجيزون له الاستظلال بالسقف والحجة للامامية الاجماع
المتقدم وطريقة الاحتياط واليقين بان العبادة ما فسدت ولا يقين الا باجتناب
ما ذكرناه مسألة ومما ظن انفراد الامامية القول بان المعتكف ان يعود المريض
ويشيع الجنازة وهو مذهب الحسن وابن حي وانما خالف فيه باقي الفقها وروي
عن الثوري انه جاز له عيادة المريض والحجة الامامية الاجماع المتقدم وايضا فان
تشييع الجنازة والصلوة على الميت من فروض الكفايات وعيادة المريض من السنن
المؤكدة المفضلة والاعتكاف لا يمنع من العبادات مسألة ومما ظن انفراد
به القول بان ليس للمعتكف ان يبيع ويشتري ويتجر ومالك يوافق الامامية في ذلك
وان كان ابو حنيفة واصحابه والشافعي يجوزان للمعتكف التجارة والبيع
والشرى والحجة للامامية الاجماع المتقدم لان من اجتنب التجارة والبيع والشرى
والحجة للامامية الاجماع المتقدم لان من اجتنب التجارة صح اعتكافه ولم يفسد

ومما ظن انفراد الامامية

ببعض وليس كذلك من الحجة ...
به القول بان الزكوة لا تجب الا في تسعة اصناف الدنانير والدراهم
والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم ولا
فيما عدا ذلك وباقي الفقهاء يخالفونهم في ذلك وحكي عن ابي ليلى والثوري وابن حي
انه ليس في شيء من الزروع زكوة الا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب وهذه
وهذه موافقة الامامية وابو حنيفة وزفر يوجبون العشر في جميع ما انبتت الارض
الا الحطب والقصب والحشيش وابو يوسف ومحمد يقولان لا يجب العشر الا
فيما له ثمرة باقية ولا شيء في الخضروات وقال مالك الحبوب كلها فيها الزكوة
وفي الزيتون وقال الشافعي انما يجب فيما ييبس ويدخر ويقتات مأكولا ولا شيء في
الزيتون والذي يدل على صحة مذهبنا اولا الاجماع لان الاصل براءة الذمة من الزكوة
وانما يرجع الى الادلة الشرعية في وجوب ما يجب منها ولا خلاف فيما اوجبت الامامية
الزكوة فيه وما عداه فلم يقم دليل قاطع على وجوب الزكوة فيه فهو باق على الاصل
وهو قوله تعالى ولا يسألكم اموالكم والمعنى لا يوجب حقوقا في اموالكم لانه تعالى
لا يسألنا اموالنا الا على هذا الوجه وهذا الظاهر يمنع من وجوب حق في الاموال
مما اخرجناه منه فهو بالدليل القاطع وما عداه باق تحت الظاهر فان تعلقوا
بقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وانه عام في جميع الزروع وغيرها مما ذكر
في الاية والجواب عنه انا لا نسلم ان قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده يتناول العشر
او نصف العشر المأخوذ على سبيل الزكوة فمن ادعى تناوله لذلك فعليه الدلالة

وعند



وعند اصحابنا ان ذلك يتناول ما يعطى المسكين والفقير والمجتاز وقت الحصاد
من الحفنة والضغث فقد رووا ذلك عن ائمتهم ع فمنه ما روي عن ابي جعفر ع
في قوله تع واتوا حقه يوم حصاده قال ليس ذلك الزكوة الا ترى انه تعالى قال ولا تسرفوا
انه لا يحب المسرفين وهذه نكتة منه ع مليحة لان النهي عن السرف لا يكون الا
فيما ليس بمقدر والزكوة مقدرة وروي عن ابي عبد الله ع انه قيل يا ابن رسول الله وما
حقه قال يتناول منه المسكين والسائل والاحاديث بذلك كثيرة ويكفي احتمال
اللفظ وان كان يقوي هذا التاويل ان الاية تقتضي ان يكون العطاء وقت الحصاد
والعشر المفروض من الزكوة لا يكون في تلك الحال لان العشر مكيل ولا يوجد الامر
مكيل وفي وقت الحصاد لا يكون مكيلا ولا يمكن كيله وانما يكال بعد جفافه
وتذريته وتصفيته فتعليق العطاء بتلك الحال يليق بما ذكرناه ويقوي ايضا
هذا التاويل ما روي عن النبي ص من النهي عن الحصاد والجذاذ بالليل والجذاذ هو
صرام النخل وانما نهى ع عن ذلك لما فيه من حرمان المساكين ما ينبذ اليهم من ذلك
وما يقوله قوم من هذه الاية من انها مجملة فلا دليل لهم فيها ليس بصحيح لان الاجمال
هو في مقدار الواجب لا الموجب فيه فان قيل قد سماه الله تع حقا وذلك لا يليق الا
بالواجب والمندوب اليه وقد روى جابر ان رجلا قال يا رسول الله هل علي حق في ابلي
سوى الزكوة فقال ع نعم تحمل عليها وتسقي من لبنها فان قالوا ظاهر قوله تعالى
واتوا حقه يقتضي الوجوب وما ذكرتموه ليس بواجب قلنا اذا سلمنا ان
ظاهر الامر في الشرع يقتضي الوجوب كان لنا طريقان من الكلام احدهما ان نقول

ان قلتم ظاهر لم يسلم ظاهر اضافه لترك ذلك الظاهر لم يسلم هذا وانتم اذا حملتم
الامر على الوجوب ههنا تركتم تعليق العطاء بوقت الحصاد ونحن اذا حملنا
الامر في الاية على الندب سلم لنا ظاهر تعلق العطاء بوقت الحصاد وليس
احد الامرين الا كصاحبه وانتم المستدلون بالاية فخرجتم من ان تكون دليلا
لكم والطريق الاخر انا لو قلنا بوجوب هذا العطاء في وقت الحصاد وان لم يكن
مقدرا بل موكولا الى اختيار المعطي لم يكن بعيدا من الصواب فان تعلقوا بقوله تعالى
انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض فان المراد بالنفقة ههنا
الصدقة بدلالة قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها
في سبيل الله يعني لا يخرجون زكوتها والجواب عن ذلك ان اسم النفقة لا
يجري على الزكوة الا مجازا ولا يعقل من اطلاق لفظ الانفاق الا ما كان في المباحات
وما جرى مجريها ثم لو سلمنا ظاهر العموم لجاز تخصيصه ببعض الادلة التي
ذكرناها فان قيل كيف تدعون اجماع الامامية وابن الجنيد يخالف في ذلك و
يذهب الى ان الزكوة واجبة في جميع الحبوب التي تخرجها الارض وان زادت على
التسعة الاصناف التي ذكرتموها وروى في ذلك اخبارا كثيرة عن ائمتكم عليهم السلام
وذكر ان يونس كان يذهب الى ذلك قلنا لا اعتبار بشذوذ ابن الجنيد ولا يونس
وان كان يوافقه والظاهر من مذهب الامامية ما حكيناه وقد تقدم اجماع
الامامية وتاخر عن ابن الجنيد ويونس والاخبار التي تعلق ابن الجنيد بها ماخوذة من
طرق الشيعة الامامية معارضة باظهر واكثر واقوى منها من رواياتهم بعينها

المشهورة ويمكن حملها بعد ذلك على انها خرجت مخرج التقية فان الاكثر
من مخالفي الامامية يذهبون الى ان الزكوة واجبة في الاصناف كلها وانما يوافق الامامية
منهم الشاذ النادر ومما يقوي مذهبنا في هذه المسئلة ان الذرة والعدس وكثيرا من
الحبوب الخارجة عن الحنطة والشعير كانت معروفة بالمدينة واكنافها وما
نقل احد من اهل السير ممن احصى بعثة النبي صلى الله عليه وآله لاخذ الصدقة انه اخذ في جملة
ما اخذ عدسا ولا ذرة بل رووا وعينوا الحنطة والشعير والتمر فدل على ذلك انه خارج
من اصناف ما يؤخذ منه الزكوة مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به نفي
الزكوة عن عروض التجارة وقد وافقهم في ذلك داود بن علي وهو قول ابن عباس رضي الله
عنهما مما يروونه عنه وابو حنيفة واصحابه يوجبون في عروض التجارة الزكوة
اذا بلغت قيمتها النصاب وهو قول الثوري والاوزاعي وابن حي والشافعي
وقال مالك ان كان انما يبيع بالعرض فلا زكوة حتى يقتضي ماله وان كان يبيع بالعين
والعرض فانه يزكي وقال الليث اذا ابتاع متاعا للتجارة فبقي عنده احوالا فليس
عليه الا زكوة واحدة دليلنا على صحة هذه المسئلة كل شيء دللنا على ان الزكوة
لا تجب فيما عدا الاصناف التسعة التي عيناها وعروض التجارة خارجة من
تلك الاصناف فالطريقة تتناولها ويمكن ان يعارضوا بما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله
من قوله ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة وعموم هذا القول يقتضي نفي
الصدقة عما هو معرض للتجارة وعما ليس بمعرض لها لانه عليه السلام لم يفصل بينهما
واذا ثبت نفي الصدقة عن العبد والفرس وان كانا للتجارة ثبت فيما عداهما

من العروض لان اصل المذهب فصل بين الامرين وايضا فان اصول الشريعة
تقتضي ان الزكوة انما تجب في الاعيان لا الاثمان وعروض التجارة عندهم
انما تجب في اثمانها لا اعيانها وذلك مخالف لاصول الشرع فان تعلقوا بقوله
تعالى خذ من اموالهم واولادهم صدقة وان عموم الاية لقول يتناول عروض
التجارة والجواب عن ذلك ان اكثر ما في هذه الاية ان يكون لفظها عموما والعموم
معرض للتخصيص ونحن نخص هذا العموم ببعض ما تقدم من ادلتنا على
ان مخالفينا لابد لهم من ترك الظاهر في عروض التجارة لانهم يضمرون في
تناول هذا اللفظ لعروض التجارة ان يبلغ قيمتها نصاب الزكوة وهذا ترك
للظاهر وخروج عنه ولا فرق بينهم فيه وبيننا اذا حملنا اللفظ في
الاية على الاصناف التي اجمعنا على وجوب الزكوة فيها واذا تمشى في ذلك
مقامهم وهم المستدلون بالاية بطل استدلالهم ومثل هذا الكلام
يبطل تعلقهم بقوله تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ويمكن
في هذه الاية ان يقال انها خرجت مخرج المدح لهم بما فعلوه لا على
سبيل الايجاب في اموالهم لانه تعالى قال كانوا قليلا ما يهجعون
وبالاسحار هم يستغفرون وفي اموالهم حق للسائل والمحروم فاخرج
الكلام كله مخرج المدح لهم بما فعلوه وليس في ايجاب الله تعالى في اموالهم
حقا معلوما مدحا لهم ولا ما يوجب الثناء عليهم فعلمنا ان المعنى
ويعطون من اموالهم حقا معلوما للسائل والمحروم وما يفعلونه

من ذلك ليس بلازم ان يكون واجبا بل قد يكون نفلا متطوعا فقد يمدح الفاعل
على ما يتطوع به كما يمدح على فعل ما يجب عليه ولا تعلق لهم بقوله تعالى واتوا الزكوة
لان اسم الزكوة اسم شرعي ونحن لا نسلم ان في عروض التجارة زكوة فيتناولها
الاسم فعلى من ادعى ذلك ان يدل عليه ولا تعلق لهم بما روي عنه عم من قوله
حصنوا اموالكم بالصدقة وان لفظة الاموال يدخل تحتها عروض التجارة وذلك
انه ليس في الظاهر ما يخص كل مال تصدق منه وليس يمتنع ان تخص اموال التجارة
وما لا يجب فيه الزكوة بالصدقة مما لا يجب فيه الزكوة مسئلة ومما انفردت به
الامامية نفي الزكوة عن الذهب والفضة على اختلاف احوالها الا ان يكون
درهما ودينارا مضروبا منقوشا وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويوجبون الزكوة
في جميع الاموال الا الشافعي فانه لا يوجب الزكوة في الحلي المباح على الظاهر من قوله دليلنا
على ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة ما قد مضى ذكره ايضا من ان الاصل براءة الذمة
ولم يقم دليل قاطع على ان ما عدا الدراهم والدنانير من المصوغات وغيرها يجب فيه
الزكوة ونحن على حكم الاصل فان تعلقوا بالاخبار التي وردت في ايجاب الزكوة في
الذهب والفضة على الاطلاق فهذه كلها او الا اخبار احاد تعارضها الاخبار
الواردة بانه لا زكوة الا في الدراهم والدنانير على انا نحمل تلك الاخبار على ان المراد بها
الدراهم والدنانير لانهما من فضة وذهب مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بان الابل اذا بلغت خمسا وعشرين ففيها خمس شياه لان باقي الفقهاء يخالفون
في ذلك ويوجبون في خمسة وعشرين ابنة مخاض ودليلنا الاجماع المتقدم فان

قيل قد خالف ابو علي ابن الجنيد في ذلك وقال ان في خمسة وعشرين ابنة مخاض
فان لم يكن في الابل فابن لبون فان لم يكن فخمس شياه فان زادت واحدة على خمسة
وعشرين ففيها ابنة مخاض قلنا اجماع الامامية قد تقدم ابن الجنيد وتاخر
عنه وانما عول ابن الجنيد في هذا المذهب على بعض الاخبار المروية عن ائمتنا عليهم السلام
ومثل هذه الاخبار لا يعول عليها ويمكن ان يحمل ذكر بنت المخاض وابن اللبون
في خمسة وعشرين على ان ذلك على سبيل القيمة لما هو الواجب عن خمس
شياه وعندنا ان القيم يجوز اخذها في الصدقات ومما ظن انفراد
الامامية وقد وافقها غيرها من الفقهاء فيه قولهم ان الابل اذا بلغت مائة
وعشرين ثم زادت فلا شيء في زيادتها حتى تبلغ مائة وثلثين فاذا بلغتها ففيها حقة
واحدة وابنتا لبون وانه لا شيء في الزيادة ما بين العشرين والثلثين وهذا مذهب
مالك بعينه والشافعي يذهب الى انها اذا زادت واحدة على مائة وعشرين كان
فيها ثلث بنات لبون وعند ابي حنيفة واصحابه فيما زاد على مائة وعشرين
انه يستقبل الفريضة ويخرج من كل خمسة زائدة على العشرين شاة فاذا بلغت
الزيادة خمسا اخرج ابنة مخاض والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع
المتردد ان الاصل هو براءة الذمة من الزكوة وقد اتفقنا على ما يخرج من الابل اذا
كانت مائة وعشرين واختلف الامة فيما زاد على العشرين فيما بينها وبين
الثلاثين ولم يقم دليل قاطع على وجوب شيء ما بين هذين العشرين الى ان
يبلغ الزيادة ثلثين فيجب فيها حقة وابنتا لبون عندنا وعند الشافعي ومالك
وعند

وعند ابي حنيفة يجب حقتان وشاتان وقد اجمعنا على وجوب الزكوة في مائة
وثلثين ولم يجمع على وجوب شيء في زيادة فيما بين عشرين والثلثين ولم يقم دليل
قاطع فيجب ان يكون على الاصل فاذا ذكرت الاخبار المتضمنة ان الفريضة اذا
زادت على العشرين ومائة يعاد الفرض الى اولها في كل خمس شاة والخبر المتضمن
انها اذا بلغت مائة واحدى وعشرين ففيها ثلث بنات لبون فجوابنا عن ذلك
ان هذه كلها اخبار احاد لا توجب علما ولا يقتضي قطعا ويعارضها ما رووه من
طرقهم ووجد في كتبهم انه وجد في كتاب رسول الله ان الابل اذا زادت على عشرين
ومائة فليس فيما زاد شيء دون ثلاثين صح
ومائة فاذا بلغتها ففيها ابنتا لبون وحقة واما ما يعارض ما رووه من روايات
اصحابنا عن ائمتنا فاكثر من ان يحصى وانما عارضوناهم بما يعرفونه ويالفونه
ومما انفردت به الامامية القول بان الزكوة لا تجزي الا اذا انصرفت
الى امامي ولا تسقط عن الذمة بدفعها الى مخالف والحجة في ذلك مضافا
الى الاجماع ان الدليل قد دل على ان خلاف الامامية في اصولهم كفر وجار مجرى
الردة ولا اختلاف بين المسلمين ان المرتد لا تخرج اليه زكوة ومما
انفردت به الامامية القول بان الزكوة لا تخرج الى الفساق وان كانوا معتقدين
الحق واجاز باقي الفقهاء ان تخرج الى الفساق واصحاب الكبائر دليلنا على صحة مذهبنا
الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط واليقين ببراءة الذمة ايضا لان اخراجها
الى من ليس بفاسق مجزي بلا خلاف واذا اخرجها الى الفاسق فلا يقين ببراءة الذمة
ويمكن ان يستدل على ذلك بكل ظاهر من قرآن او سنة مقطوع عليها يقتضي

قيل قد خالف ابو علي ابن الجنيد في ذلك وقال ان في خمسة وعشرين ابنة مخاض
فان لم يكن في الابل فابن لبون فان لم يكن فخمس شياه فان زادت على خمسة
وعشرين ففيها ابنة مخاض قلنا اجماع الامامية قد تقدم ابن الجنيد وتأخر
عنه وانما عول ابن الجنيد في هذا المذهب على بعض الاخبار المروية عن ائمتنا
ومثل هذه الاخبار لا يعول عليها ويمكن ان يحمل ذكر بنت المخاض وابن اللبون
في خمسة وعشرين على ان ذلك على سبيل القيمة لما هو الواجب عن خمس
شياه وعندنا ان القيم يجوز اخذها في الصدقات     ومما ظن انفراد
الامامية وقد وافقها غيرها من الفقهاء فيه قولهم ان الابل اذا بلغت مائة
وعشرين ثم زادت فلا شيء في زيادتها حتى تبلغ مائة وثلثين فاذا بلغتها ففيها حقة
واحدة وابنتا لبون وانه لا شيء في الزيادة ما بين العشرين والثلثين وهذا مذهب
مالك بعينه والشافعي يذهب الى انها اذا زادت واحدة على مائة وعشرين كان
فيها ثلث بنات لبون وعند ابي حنيفة واصحابه فيما زاد على مائة وعشرين
انه يستقبل الفريضة ويخرج من كل خمسة زائدة على العشرين شاة فاذا بلغت
الزيادة خمسا اخرج ابنة مخاض والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع
المتردد ان الاصل هو براءة الذمة من الزكوة وقد اتفقنا على ما يخرج من الابل اذا
كانت مائة وعشرين واختلف الامة فيما زاد على العشرين فيما بينها وبين
الثلاثين ولم يقم دليل قاطع على وجوب شيء ما بين هذين العشرين الى ان
يبلغ الزيادة ثلثين فيجب فيها حقة وابنتا لبون عندنا وعند الشافعي ومالك

وعند

وعند ابي حنيفة يجب حقتان وشاتان وقد اجمعنا على وجوب الزكوة في مائة
وثلثين ولم يجمع على وجوب شيء في زيادة فيما بين عشرين والثلثين ولم يقم دليل
قاطع فيجب ان يكون على الاصل فان ذكرت الاخبار المتضمنة ان الفريضة اذا
زادت على العشرين ومائة يعاد الفرض الى اولها في كل خمس شاة والخبر المتضمن
انها اذا بلغت مائة واحدى وعشرين ففيها ثلث بنات لبون ونحو ذلك فالجواب عن ذلك
ان هذه كلها اخبار احاد لا توجب علما ولا تقتضي قطعا ويعارضها ما رووه من
طرقهم ووجد في كتبهم انه وجد في كتاب رسول الله ان الابل اذا زادت على عشرين
ومائة فاذا بلغتها ففيها ابنت لبون وحقه واما ما يعارض ما رووه من روايات
اصحابنا عن ائمتنا فاكثر من ان يحصى وانما عارضوناهم بما يعرفونه وبالفوه
     ومما انفردت به الامامية القول بان الزكوة ولا تجزي الا اذا انصرفت
الى الامام ولا تسقط عن الذمة بدفعها الى مخالف والحجة في ذلك مضافا
الى الاجماع ان الدليل قد دل على ان خلاف الامامية في اصولهم كفر وجار مجرى
الردة ولا خلاف بين المسلمين ان المرتد لا تخرج اليه زكوة     ومما
انفردت به الامامية القول بان الزكوة لا تخرج الى الفساق وان كانوا معتقدين
الحق واجاز باقي الفقهاء ان تخرج الى الفساق واصحاب الكبائر دليلنا على صحة مذهبنا
الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط واليقين ببراءة الذمة ايضا لان اخراجها
الى من ليس بفاسق مجزي بلا خلاف واذا اخرجها الى الفاسق فلا يقين ببراءة الذمة
ويمكن ان يستدل على ذلك بكل ظاهر من قرآن او سنة مقطوع عليها يقتضي

وفيما زاد [illegible] مائة فليس فيما زاد شيء دون ثلثين

النهي عن معونة الفساق والعصاة وتقويتهم وذلك كبير ومما انفردت
به الامامية القول بانه لا يعطى الفقير الواحد من الزكوة المفروضة اقل من خمسة
دراهم وروي ان الاقل درهم واحد وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويجيزون
اعطاء القليل والكثير من غير تحديد وحجتنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة
وطريقة الاحتياط وبراءة الذمة ايضا ومما انفردت به الامامية القول
بان من فر بدراهم او دنانير فسبكها من الزكوة او ابدلها في الحول جنسا بغيره هربا
من وجوب الزكوة فان الزكوة تجب عليه اذا كان قصد بما فعله الهرب منها
وان كان له غرض آخر سوى الفرار من الزكوة فلا زكوة عليه وباقي الفقهاء يخالفون
في ذلك ولا يوجبون على من ذكرناه الزكوة وان كان قصد الهرب منها وروي
عن مالك وبعض التابعين ان عليه الزكوة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه
اجماع الطائفة فان قيل قد ذكر ابو عبد الله ابن الجنيد ان الزكوة لا تلزم الفار منها
ببعض ما ذكرناه قلنا الاجماع قد تقدم ابن الجنيد وتاخر عنه وانما عول ابن الجنيد
على اخبار رويت عن ائمتنا عم تتضمن انه لا زكوة عليه وان فر بماله وبازاء تلك
الاخبار ما هو اظهر منها واقوى واولى واوضح طرقا يتضمن ان الزكوة تلزمه
ويمكن حمل ما تضمن الاخبار انها لا تلزمه على التقية فان ذلك مذهب جميع
المخالفين ولا تاويل للاخبار انها لا تلزمه التي وردت بان الزكوة تلزمه اذا فر
منها الا ايجاب الزكوة فالعمل بهذه الاخبار اولى ومما ظن انفراد
الامامية به القول بان السخال والفصال والعجاجيل لا تضم الى امهاتها في الزكوة



وان بلغ عدد الامهات النصاب وسواء كانت هذه السخال متولدة من هذه الامهات
التي في ملك صاحبها او كانت مستفادة من جهة اخرى الا ان النخعي وحسن البصري
يذهبان الى مثل ما تذهب اليه الامامية ولا يجعلان حول الكبار حولا للصغار
وابو حنيفة واصحابه يضمون المستفاد الى الاصل على كل حال ويكون بحول الاصل
والشافعي يضم الى الاصل ما تولد منه خاصة بعد ان يبلغ الاصل النصاب والحجة
لمذهبنا الاجماع المتردد وايضا فان الاصل براءة الذمة من الحقوق ولم يثبت بيقين
وعلم قاطع ان في السخال زكوة مع الامهات وانما يضم اليها في الحول ويمكن ان
يعارض المخالف بما يروونه عن النبي صا وسلم من قوله لا زكوة في مال حتى يحول عليه
الحول فظاهر هذا الخبر يوجب ان المستفاد لا يضم الى الاصل ويجعل حول اصول
المخول حولا له بل لا بد من المستفاد اذا كان من الجنس الذي يجب في الزكوة
ان يستانف له حول يستقل له بحصوله في الملك وليس لهم ان يحتجوا
بما روي عن النبي صم من قوله ويعد صغيرها وكبيرها ولم يفرق بين احوالها
وذلك ان المراد بهذا الخبر انه يعد الصغير والكبير اذا حال عليها الحول
لانه لا خلاف في ان الحول معتبر ومعنى الصغير والكبير هاهنا ليس المراد به ما
ينقص في سنه عن الحد الذي يجب فيه الزكوة وانما المراد الصغير والكبير هاهنا
العالي المنزلة والمنخفض المنزلة والكرائم وغير الكرائم فقد يكون في المواشي الكرائم
وغير الكرائم ومما ظن انفراد الامامية به القول بانه يجوز ان ياخذ
الهاشمي من زكوة وانما حرم على بني هاشم زكوة من عداهم من الناس وقد وافقهم

في ذلك ابو يوسف صاحب ابي حنيفة فيما رواه ابن سماعة وحكي عنه ان الزكوة
من بني هاشم تحل لبني هاشم ولا تحل لهم ذلك من غيرهم والحجة فيما ذهبنا اليه
اجماع الطايفة ويمكن ان يقوى ذلك بان الصدقة انما حرمت عليهم تنزيها
وتعظيما وفي الاخبار الواردة بحظر الصدقة عليهم ما يقتضي التنزيه والصيانة
عما فيه مذلة وغضاضة وهذا المعنى مفقود في بعضهم مع بعض ومما
انفردت به الامامية القول بان الصدقة انما تحرم على بني هاشم اذا تمكنوا من الخمس الذي
جعل لهم عوضا من الصدقة فاذا حرموه حلت لهم الصدقة وباقي الفقهاء يخالفون
في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ويقوى هذا المذهب بظاهر
الاخبار بان الله تعالى حرم الصدقة على بني هاشم وعوضهم بالخمس منها اذا سقط
ما عوضوا به لم يحرم عليهم الصدقة ومما ظن انفراد الامامية به اجازتهم
ان يشتري من مال الزكوة المملوك فيعتق ويقولون انه متى استفاد المعتق مالا
ثم مات فماله لاهل الزكوة لانه اشتري من مالهم وقد روي عن مالك واحمد ابن
حنبل مثل هذا القول الذي حكيناه وروي عن ابن عباس رض انه قال يعتق من زكاته
فاما باقي الفقهاء من ابي حنيفة والشافعي وغيرهما فعندهم انه لا يجوز العتق
من الزكوة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة وقوله تعالى انما الصدقات
للفقراء والمساكين الى قوله تعالى وفي الرقاب وهذا صريح في جواز عتق الرقبة من الزكوة
فان قيل فان المراد بقوله تعالى وفي الرقاب المكاتبون لان الفقهاء كلهم يجيزون
ان يعطى المكاتب من مال الزكوة الا مالكا قلنا نحمله على المكاتب وعلى من يبتاع

فيعتق

فيعتق لانه لا تنافي بين الامرين وظاهر القول يقتضي الكل ومما انفردت
به الامامية القول بان الزكوة يجوز ان يكفن منها المولى ويقضى بها الدين
عن الميت وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك كله والحجة لاصحابنا مضافا الى
اجماعهم قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة
قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل ومعنى سبيل
الله الطريق الى ثوابه والوصلة الى التقرب اليه ولما كان ما ذكرناه مقربا الى الله تعالى
وموصلا الى الثواب جاز صرفه فيه فاذا قيل ان المراد بقوله تعالى وفي سبيل الله
ما ينفق في جهاد العدو قلنا كل هذا مما يوصف بانه سبيل الله تعالى وارادة
بعضه لا يمنع من ارادة بعض اخر وقد روى مخالفونا عن ابن عمر ان رجلا اوصى
بماله في سبيل الله فقال ابن عمر ان الحج في سبيل الله فاجعلوه فيه وروي عن
النبي صلى الله عليه وآله انه قال الحج والعمرة من سبيل الله تعالى وقال محمد بن الحسن في التفسير الكبير
في رجل اوصى بماله في سبيل الله تعالى انه يجوز ان يجعل في الحاج المنقطع به وكل هذا
يدل على ان الاسم لا يختص بجهاد العدو ومما انفردت به الامامية
القول بان الخمس واجب في جميع المغانم والمكاسب وما استخرج من المعادن والغوص
والكنوز ومما فضل من ارباح التجارات والزراعات والصناعات بعد المؤنة
والكفاية في طول السنة على اقتصاده وجهات قسمته وهو ان يقسم هذا
الخمس على ستة اسهم ثلثة منها للامام القايم مقام الرسول صلى الله عليه وآله وهي سهم الله وسهم رسوله وسهم ذي القربى
من لا يخص الامام بسهم ذي القربى ويجعله لجميع قرابة الرسول صلى الله عليه وآله من بني هاشم فاما

الثلثة الاسهم الباقية فهم ليتامى آل محمد عم ومساكينهم وابنا سبيلهم ولا تتعداهم الى غيرهم ممن استحق هذه الاوصاف ويقولون اذا غنم المسلمون شيئا من دار الكفر بالسيف قسم الغنيمة الامام على خمسة اسهم فجعل اربعة منها بين من قاتل على ذلك وجعل السهم الخامس على ستة ثلثة منها له عم وثلثة للاصناف الثلثة من اهله من ايتامهم ومساكينهم وابن سبيلهم وخالف سائر الفقهاء في ذلك وقالوا كلهم ان الخارجة عنه والحجة فيه الاجماع المتكرر فان قيل هذا المذهب يخالف ساير الكتاب لان الله تعالى قال واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى عموم الكلام يقتضي الا يكون ذو القربى واحدا وعموم قوله تعالى واليتامى والمساكين وابن السبيل يقتضي تناوله لكل من كان بهذه الصفات ولا يختص ببني هاشم قلنا ليس يمتنع تخصيص ما ظاهره العموم بالادلة على ان ما سلف بين الامة في تخصيص هذه الظواهر لان ذا القربى تمام وقد خصوه بقربى النبي دون غيره ولفظ اليتامى والمساكين وابن السبيل عام في المشرك والذمي والغني والفقير وقد خصه الجماعة ببعض من له هذه الصفة على ان من ذهب من اصحابنا الى ان ذا القربى هو الامام القائم مقام رسول الله صلى الله عليه خاصة وسمي بذلك لقربه منه نسبا وتخصيصا للظاهر لان قوله تعالى ولذي القربى لفظ واحد ولو اراد تعالى الجمع لقال ولذوي القربى فمن حمل ذلك على الجماعة فهو مخالف للظاهر فان قيل فمن ذي القربى في الاية على جميع ذوي القرابات من بني هاشم

بلمن

بلمن اراد ان يكون ما عطف على ذلك من اليتامى والمساكين غير الاقارب لان الشيء ان لم يعطف على نفسه فقد يعطف على صفة اخرى والموصوف واحد لانهم يقولون جاءني زيد العاقل الظريف الشجاع والموصوف معا واحد وقال الشاعر الى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم والصفات كلها الموصوف وكلام العرب مملوء نظائر ذلك ومما انفردت به الامامية ان الصاع تسعة ارطال بالعراقي وخالف ساير الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة ومحمد بن ابي ليلى والثوري وابن حي الصاع ثمانية ارطال بالعراقي وقال ابو يوسف والشافعي الصاع خمسة ارطال وثلث وقال شريك ابن عبد الله الصاع اقل من ثمانية ارطال واكثر من سبعة والدليل على صحة مذهبنا بعد اجماع الطايفة ان من اخرج تسعة ارطال فلا خلاف في براءة ذمته وليس كذلك من اخرج دون تسعة ارطال واذا وجب حق في الذمة فيجب سقوطه عنها بيقين ولا يقين الا فيما ذهبنا اليه ومما انفردت به الامامية القول بانه لا يجوز ان يعطى الفقير الواحد اقل من صاع وان جاز ان يعطى اكثر من ذلك وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة فيه بعد الاجماع المتردد اليقين ببراءة الذمة وحصول الاجزاء وليس ذلك الا فيما ذهبت اليه دون غيره وايضا وكل من قال الصاع تسعة ارطال ذهب الى ما ذكرناه فالتفرقة بين المسئلتين خلاف الاجماع ومما انفردت به الامامية القول بان من اضاف غيره طول شهر رمضان يجب عليه اخراج الفطرة عنه والحجة

فيه الاجماع المتردد وليس لهم ان يقولوا الضعيف لا يجب نفقته فلا يجب
عليه فطرته لانا ليس نراعي وجوب النفقة بل نراعي من يعوله سواء كان ذلك
وجوبا او تطوعا مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الفطرة لا
يجوز ان يعطى المخالف لها ولا الفاسق وان كان موافقا وخالف باقي الفقهاء
في ذلك وقد تقدم الكلام على نظير هذه المسألة في باب الزكوة فلا معنى لاعادته
كتاب الحج مسألة ومما انفردت به الامامية القول بوجوب الوقوف
بالمشعر الحرام وانه ركن من اركان الحج جار مجرى الوقوف بعرفة في الوجوب
وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبه احد منهم دليلنا بعد الاجماع المتردد
قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام والامر على
الوجوب ولا يجوز ان يوجب ذكر الله تعالى فيه الا وقد اوجب الكون فيه لان
كل من اوجب الذكر فيه اوجب الوقوف فان قالوا نحمل ذلك على الندب قلنا
هو خلاف الظاهر ويحتاج الى دلالة وايضا فان من وقف بالمشعر وادى
ساير اركان الحج مجزية بلا خلاف وليس كذلك اذا لم يقف به فان قيل هذه
الاية تدل على وجوب الذكر وانتم لا توجبون وانما توجبون الوقوف مثل عرفة
قلنا لا يمتنع ان نقول بوجوب الذكر بظاهر هذه الاية وبعد فان الامر يقتضي
وجوب الكون في المكان المخصوص والذكر جميعا واذا دل الدليل على ان الذكر
مستحب غير واجب اخرجناه من الظاهر وبقي الاخر يتناوله الظاهر وتقدير
الكلام فاذا افضتم من عرفات فكونوا بالمشعر الحرام واذكروا الله تعالى فيه

فان قيل الكون في المكان يتبع الذكر في وجوب او استحباب لانه انما يراد له من
اجله فاذا ثبت ان الذكر مستحب فكذلك الكون قلنا لا نسلم ان الكون في ذلك
المكان تابع للذكر لان الكون عبارة مفردة عن الذكر والذكر عبارة اخرى واحدهما
لا يتبع الاخرى كما لا يتبع ذكر الله تعالى في عرفات الكون في ذلك المكان والوقوف
بعرفات واجب بلا خلاف على ان الذكر لم يكن واجبا فشكر الله تعالى على نعمائه
واجب على كل حال وقد امر الله عز وجل بان نشكره عند المشعر فيجب ان يكون بالمشعر
واجبا لكان الفعل اذا امرنا بايقاعه عنده واجب فان قيل ما انكرتم ان يكون المشعر
ليس بمحل للشكر وان كان محلا للذكر وان عطف الشكر على الذكر يقتضي تساوي
حكمه في المحل وغيره وجرى ذلك مجرى قول القايل اضرب زيدا في الدار و
قيده في ان الدار محل للفعلين معا مسألة ومما انفردت به الامامية القول
بان من فاته الوقوف بعرفة وادرك الوقوف بالمشعر الحرام يوم النحر فقد ادرك
الحج وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد الاجماع المتقدم انا قد دللنا على وجوب
الوقوف بالمشعر الحرام وكل من قال من الامة كلها بوجوب ذلك قال ان الوقوف
به اذا فات الوقوف بعرفة يتم معه الحج والتفرقة بين المسئلتين خلاف اجماع
المسلمين مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الاحرام قبل الميقات
لا ينعقد وقد شاركها في كراهية ذلك مالك والشافعي الا انهما لا ينهيان
الى منع انعقاده وذهب ابو حنيفة واصحابه والشعبي وابن حي الى ان افضل
الاحرام ان يحرم من دويرة اهله دليلنا بعد الاجماع الذي مضى ان الميقات

فان قيل

في الشريعة هو الذي يتعين فلا يجوز التقدم عليه مثل مواقيت الصلوة فتجويز
التقدم على الميقات يبطل معنى هذا الاسم وايضا فلا خلاف في انه اذا احرم من
الميقات انعقد حجه وليس كذلك اذا احرم قبله وينبغي ان يكون من انعقاد
احرامه على يقين فان عارض المخالف بما يروونه عن النبي صلى وامير المؤمنين ع
وعبد الله ابن مسعود رضي في قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان اتمامهما ان تحرم
بهما من دويرة اهلك فالجواب ان هذا خبر واحد وقد بينا ان الاخبار الاحاد
لا توجب عملا كما لا توجب علما ثم ذلك محمول على من منزله دون الميقات فعندنا
ان كل من كان كذلك فميقاته منزله فان اعترضوا بما يروونه عن ام سلمة رض ان رسول الله صلى
انه قال من احرم من بيت المقدس غفر الله له ذنبه وفي خبر اخر من اهل بعمرة او
حجة من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام وجبت له الجنة فالجواب عنه
بعد انه خبر واحد حمله على ان من عزم على ذلك ونواه وقصد من المسجد الاقصى
الى المسجد الحرام غفر الله له وقد يسمى القاصد الى الامر باسم الفاعل له و
الداخل فيه وهذا اكثر في اللسان العربي من ان يحصى مسألة ومما انفردت
به الامامية القول بان من احرم بالحج في غير اشهر الحج وهي شوال
وذو القعدة وعشر من ذي الحجة لم ينعقد احرامه والشافعي يوافق الامامية
في ان احرامه بالحج لا ينعقد لكنه يذهب الى انه ينعقد له عمرة وقال ابو حنيفة
ومالك والثوري وابن حي انه اذا احرم بالحج قبل اشهر الحج انعقد احرامه ولزمه
وقد روي عن ابي حنيفة مع ذلك الكراهية والحجة لنا اجماع الطائفة وايضا قوله تعالى

من كان كذلك

الحج اشهر معلومات ومعنى ذلك وقت الحج اشهر معلومات لان الحج نفسه
لا يكون اشهرا والتوقيت في الشريعة يدل على اختصاص الموقت بذلك الوقت
وانه لا يجري في غيره وايضا فقد ثبت ان من احرم في اشهر الحج انعقد احرامه
بالحج بلا خلاف وليس كذلك من احرم قبل ذلك فالواجب ايقاع الاحرام في الزمان
الذي يحصل العلم بانعقاده فيه فان تعلق المخالف بقوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل
هي مواقيت للناس والحج وظاهر ذلك يقتضي ان الشهور كلها متساوية في جواز الاحرام
فيها والجواب ان هذه اية عامة تخصيصها بقوله تعالى الحج اشهر معلومات ونحمل
لفظ الاهلة على اشهر الحج خاصة على ان ابا حنيفة لا يمكنه التعلق بهذه الاية
لان الله تعالى قال مواقيت للناس والحج والاحرام عنده ليس من الحج وبعد فتوقيت العبادة
يقتضي جواز فعلها بغير كراهية وعند ابي حنيفة واصحابه انه مكروه تقديم الاحرام على
اشهر الحج وقد اجاب بعض الشافعية عن التعلق بهذه الاية بان قال قوله يسئلونك عن
الاهلة قل هي مواقيت للناس اي لمنافعهم وتجاراتهم ثم قال والحج فاقتضى ان يكون بعضها
لهذا وبعضها لهذا وهكذا يقول يجري ذلك مجرى قوله هذا المال لزيد وعمرو وان الاية
يقتضي اشتراكهما فيه وهذا ليس بمعتمد لان الظاهر من قوله تعالى للناس والحج يقتضي
ان يكون جميع الاهلة على العموم لكل واحد من الامرين وليس كذلك قولهم المال لزيد وعمرو
لانه لا يجوز ان يكون جميع المال لكل واحد منهما فوجب الاشتراك بهذه العلة وجرت
الاية مجرى ان نقول هذا الشهر اجل لدين فلان وفلان في انه يقتضي كون الشهر كله اجلا
للدينين جميعا ولا ينقسم كانقسام المال مسألة ومما انفردت به الامامية

بان التمتع بالعمرة الى الحج هو فرض الله تعالى على كل من نأى عن المسجد الحرام لا يجزيه
مع التمكن سواه وصفته ان يحرم من الميقات بالعمرة فاذا وصل الى مكة طاف
بالبيت سبعا وسعى بين الصفا والمروة ثم احل من كل شيء احرم منه فاذا كان
يوم التروية عند زوال الشمس احرم بالحج من المسجد الحرام وعليه دم المتعة فان لم
الهدي وكان واجدا لثمنه تركه عند من يثق به من اهل مكة حتى يذبح عنه طول
ذي الحجة وان لم يتمكن من ذلك اخره الى ايام النحر من العام القابل ومن لم يجد
الهدي ولا ثمنه كان عليه صوم عشرة ايام قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة
فمن فاته ذلك صام ثلثة ايام بعد ايام التشريق وباقي العشرة اذا عاد الى اهله وخالف
باقي الفقهاء في ذلك كله الا انهم اختلفوا في الافضل من ضروب الحج فقال ابو حنيفة
وزفر القران افضل من التمتع والافراد وقال ابو يوسف التمتع بمنزلة القران وهو
قول ابن حي وكره الثوري ان يقال بعضها افضل من بعض وقال مالك والاوزاعي
الافراد افضل وللشافعي قولان احدهما ان الافراد افضل والآخر ان التمتع افضل
وهو قول احمد بن حنبل واصحاب الحديث دليلنا الاجماع المتردد ويمكن ان يستدل
ايضا على وجوب التمتع بان الدليل قد دل على وجوب الوقوف بالمشعر وانه يجزي في
تمام الحج من الوقوف بعرفة اذا فات وكل من قال بذلك اوجب التمتع بالعمرة الى
الحج والقول بوجوب احدهما دون الآخر خروج عن اجماع المسلمين ويمكن ان يستدل
على ذلك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وامره تعالى على الوجوب وعلى الفور فلا يخلو من
ان ياتي بهما على الفور بان يبدا بالحج ويثني بالعمرة او يبدا بالعمرة ويثني بالحج او يجمع

بالحج

بالحج والعمرة معا والاول يفسد بان احدا من الامة لا يوجب على من احرم بالحج مفردا
ان ياتي عقيبه بلا فصل بالعمرة والقسم الاخير باطل لان عندنا انه لا يجوز ان يجمع
في احرام واحد بين الحج والعمرة كما لا يجمع في احرام واحد بين حجتين او عمرتين
فلم يبق الا وجوب القسم الاخر وهو التمتع الذي ذهبنا اليه فان قيل قد نهى عن هذه
المتعة مع متعة النساء عمر بن الخطاب وامسكت الامة عنه راضية بقوله قلنا
نهي من ليس بمعصوم عن الفعل لا يدل على قبحه والامساك عن النكير لا يدل عند احد من
العلماء على الرضا الا بعد ان يعلم انه لا وجه له الا الرضا وقد بينا ذلك وبسطناه
في كثير من كتبنا ويعرف ان الفقهاء والمحصلين من مخالفينا حملوا نهي عمر عن هذه المتعة
الى وجه الاستحباب لا على الحظر وقالوا في كتبهم المعروفة المخصوصة باحكام القران
ان نهيه يكون لوجوه منها انه اراد ان يكون الحج في اشهره المخصوصة والعمرة في غير تلك
الشهور ومنها انه احب عمارة البيت وان يكثر زواره في غير الموسم ومنها انه اراد ادخال
الرفق على اهل الحرم بدخول الناس اليهم ورووا في تقوية هذه المعاني اخبارا موجودة
في كتبهم لا معنى للتطويل بذكرها وفيهم من حمل نهي عمر عن المتعة على فسخ الحج اذا طاف
له قبل يوم النحر وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه يذهب الى جواز ذلك وان النبي صلى الله عليه كان امر
اصحابه في حجة الوداع بفسخ الحج من كان منهم لم يسق هديا ولم يحل هو لانه كان ساق
الهدي وزعموا ان ذلك منسوخ بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا التاويل الثاني
بعيد من الصواب لان فسخ الحج لا يسمى متعة وقد صارت هذه اللفظة بعرف
الشرع مخصوصة بمن ذكرنا حاله وصفته واما التاويل الاول فيبطله قوله انا انهى

عنهما واعاقب عليهما وتشدده فى ذلك وتوعده يقتضى ان لا يكون القول خرج
مخرج الاستحباب على ان نهيه عن متعة النساء كان مقرونا بنهيه عن متعة الحج
فان كان النهى عن متعة الحج استحبابا فالمتعة الاخرى كذلك ومما انفردت
به الامامية القول بان الجدال الذى منع منه المحرم بقوله تعالى ولا جدال فى الحج هو
الحلف بالله صادقا او كاذبا وانه ان جادل وهو محرم صادقا مرة او مرتين فليس
عليه كفارة وليستغفر الله تعالى فان جادل ثلث مرات صادقا فما زاد فعليه دم شاة
فان جادل مرة واحدة كاذبا فعليه دم شاة فان جادل مرتين كاذبا فعليه دم بقرة فان جادل
ثلث مرات كاذبا فعليه دم بدنة وباقى الفقهاء يخالفون فى ذلك والحجة لنا اجماع الطايفة
عليه ولان اليقين ببراءة الذمة فى قولنا دون قولهم فان قيل ليس فى لغة العرب ان
الجدال هو الحلف قلنا ليس ينكر ان يقتضى عرف الشريعة ما ليس فى وضع اللغة
على ان الجدال اذا كان الخصومة والمراء والمنازعة وهذه امور تستعمل للدفع
والمنع والقسم بالله تعالى قد يفعل لذلك وفيه معنى المنازعة والخصومة
ومما انفردت به الامامية القول بان من جامع بعد الاحرام وقبل
التلبية لا شى عليه ويخالف باقى الفقهاء فى ذلك والحجة فيه اجماع الطائفة
عليه والوجه فيه ان التلبية عندهم بها يتم انعقاد الاحرام فاذا لم يحصل فما
انعقد وسا فعله كانه رجوع عن الاحرام قبل تكامله الا انه تفصله بعد انعقاده
ويجب على هذا اذا اراد الاحرام ان يستانفه ويلبى فان الاحرام الاول قد رجع
عنه ومما انفردت به الامامية القول بان وطى عامدا فى الفرج قبل الوقوف





بالمشعر فعليه بدنة والحج من قابل ويجرى عندهم مجرى من وطى قبل الوقوف بعرفة
وان وطى بعد الوقوف بالمشعر لم يفسد حجه وكان بدنة وباقى الفقهاء يخالفون فى ذلك
لان ابا حنيفه واصحابه يقولون انه ان وطى قبل الوقوف بالمشعر لم يفسد حجه
والشافعى يقول انه يفسد غير انه يقول فان وطى بعد وقوفه بالمشعر وقبل التحليل
الاول يفسد ايضا حجه ونحن لا نقول ذلك فالانفراد بما ذكرناه صحيح ودليلنا على ما
ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد انه ثبت وجوب الوقت بالمشعر فانه ينوب فى تمام الحج
عن الوقوف بعرفه عمن لم يدركه وكل من قال بذلك اوجب بالجماع قبله فساد الحج
ولم يفسد بالجماع بعده فالتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع فان اعترضوا بعد الاجماع
بما يروونه عن النبى صلى الله عليه وسلم من وقف بعرفة فقد تم حجه وفى خبر اخر الحج عرفة فالجواب ان هذه
اخبار احاد وهى معارضة بما يروونه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لعروة بن مضرس عند المزدلفة من وقف
معنا هذا الموقف وصلى معنا هذه الصلوة وقد كان قبل ذلك وقف بعرفة ساعة من
ليل او نهار فقد تم حجه فشرط فى تمام الحج الوقوف بالموقفين ويمكن حمل الخبرين الذين
رووهما على ان معظم الحج عرفة ومعنى تم حجه قارب للتمام وهذا نظير قوله اذا رفع الامام
راسه من السجدة الاخيرة فقد تمت صلوته فالتفرقة بين الامرين خلاف اجماع الامة
ومما انفردت به الامامية ولها فيه نظير موافق القول بان من وطى عامدا زوجته
وامته فافسد بذلك حجه يفرق بينهما ولا يجتمعان الى ان يعودا الى المكان الذى وقع عليها
فيه من الطريق واذا حجا من قابل فبلغا ذلك المكان فرق بينهما ولم يجتمعا حتى يبلغ الهدى
محله وقال الشافعى والثورى ان من وطى زوجته وافسد بذلك حجه ثم حج بها من قابل فبلغا

منصور

الموضع الذي وطيها فيه فرق بينهما وهذا نشطر ما قالته الامامية وروي عن مالك
وسفين مثل ذلك وقال ابو حنيفه واصحابه لا يفرق بينهما بحال من الاحوال
دليلنا الاجماع المتردد وايضا فان ذلك يبهر ويزجر عن فعل مثله وكانه عقوبة
جنايته وقد روى مخالفونا عن عبد الله عباس رض انهما قالا اذا وطي الرجل زوجته
فقضينا من قابل وبلغا الموضع الذي وطيها فيه فرق بينهما ولم يعرف لهما مخالف
ومما يظن انفراد الامامية ولهم فيه موافق القول بان المحرم لا يجوز ان
يستظل في محله من الشمس الا عن ضرورة وذهبوا الى انه يفدي اذا فعله بدم ووافق
مالك في كراهية ذلك الا انه اما ان يظنه يوجب في فعله شيئا وباقي الفقها على
ذلك والحجة فيه اجماع الطايفة والاحتياط لليقين بسلامة احرامه
ومما انفردت به الامامية القول من تزوج امراة وهو محرم عالما بان ذلك محرم عليه
بطل نكاحه ولم تحل له المراة ابدا وهذا مما يوافق احد من الفقها الا ان الشافعي يقول
وان ابطل نكاح المحرم وجوز ذلك ابو حنيفه فانهما لا يقولون اذا فعل ذلك على
بعض الوجوه حرمت عليه المراة ابدا دليلنا الاجماع المتردد ويمكن ان يقول الشافعي
ومالك الموافقين لنا في تحريم نكاح المحرم باتفاق بيننا وثبت ان ما صح فساده او صحته
في احكام الشريعة لا يجوز تغيير احواله باجتهاد او استفتا مجتهد لان الدليل قد
دل عندنا في فساد الاجتهاد الذي يعنونه في الشريعة فلم يبق الا ان الفاسد يكون ابدا
كذلك والصحيح يكون على كل حال كذلك واذا ثبت هذه الجملة وصل لنا كل من [illegible] من الايمة
ان نكاح المحرم وانكاحه فاسد على كل وجه ومن كل احد يذهب الى ما فصلناه من انه

ومالك

اذا فعل

اذا فعل عالما بطل نكاحه ولم تحل له المراة ابدا لان احدا من الامة لم يفرق
بين الموضعين والفرق بينهما خروج عن اجماع الامة فان عارضونا بما يروونه من
ان النبي صلعم نكح ميمونة وهو محرم والجواب انه خبر واحد يعارضه اخبار كثيرة و
ههنا تزوجها وهو حلال وقد قيل يمكن ان يتاول خبر ميمونة على ان ابن عباس رض
كان يرى ان من قلد الهدي كان محرما فلما راه قلد الهدي اعتقد عنه محرم
وايضا فيحتمل ان يكون اراد انه تزوجها في الشهر الحرام والعرب تسمي من كان
في الشهر الحرام بانه محرم واستشهدوا بقول الشاعر قتلوا ابن عفان الخليفة محرما
ولم يكن عاقد الاحرام بلا خلاف وانما كان في الشهر الحرام ومما يمكن الاستدلال به
على ان اصل المسالة ان النكاح سبب لاستباحة الوطي بيقين ولا يقين في ان
عقد المحرم للنكاح سبب في الاستباحة فواجب تجنبه ومما ظن
انفراد الامامية وهم واحد قولي الشافعي ان من وطي ناسيا لم يفسد بذلك حجه
ولا كفارة عليه وذهب ابو حنيفه الى انه مع النسيان يفسد الحج وفيه الكفارة وهو احد
قولي الشافعي دليل الاجماع المتردد ويجوز ان يعارضوا بما يروونه عن النبي صلعم من قوله
رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه ومعلوم انه لم يرد عين رفع هذه الافعال
وان كان اراد عين رفع احكامها فان حملوا ذلك رفع الاثم وهو حكم قلنا هذا تخصيص بغير
دليل على ان رفع الاثم عن الخاطي مستفاد من قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطاتم
وحمل الخبر على فايدة ولم يفيد اولى ومما انفردت به الامامية القول بان
المحرم اذا قتل صيدا متعمدا عليه جزاوان وباقي الفقها يخالفون في ذلك والحجة فيه اجماع الطايفة

وطريقة الاحتياط واليقين ببراءة الذمة لانه لا خلاف في انه بالقتل قد وجب لله تعالى
في ذمته حق واذا فعل ما ذكرناه سقط ذلك الحق بيقين وليس كذلك ان اقتصر
على جزاء واحد ويمكن ان يقال قد ثبت من ان قتل صيدا ناسيا يجب الجزاء والعمد
اغلظ من النسيان في الشريعة فيجب ان يتضاعف الجزاء عليه مع العمد

ومما انفردت به الامامية القول بان المحرم اذا صاد في الحرم تضاعفت عليه
الفدية والوجه في ذلك بعد اجماع الطائفة انه قد جمع بين وجهين يقتضي كل واحد
منهما الفداء وهو صيد مع الاحرام ثم ايقاعه في الحرم الا ترى ان المحرم اذا صاد
في الحل تلزمه الفدية والحلال اذا صاد في الحرم لزمته الفدية واجتماع الامرين
يوجب اجتماع الجزائين

ومما انفردت به الامامية القول من كسر بيض
النعام وهو محرم وجب عليه ان يرسل فحولة الابل في اناثها بعدد ما كسر فما
نتج من ذلك كان هديا للبيت فان لم يجد ذلك فعليه لكل بيضة شاة فان لم يجد فاطعام
عشرة مساكين فان لم يجد صام عن كل بيضة ثلثة ايام وخالف باقي الفقهاء في
ذلك وذهبوا الى ان البيض مضمون بقيمته وقال مالك يجب في البيضة عشر
قيمة صيد وقال داود ومزني لا شيء في البيض دليلنا بعد اجماع الطائفة ان
اليقين ببراءة الذمة بعد العلم باشتغالها لا يحصل الا بما ذكرناه وايضا فهو
احوط في منفعة الفقراء فيجب ان يكون اولى فان عارضوا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه
انه قال في بيض النعامة ثمنها قلنا هذا خبر واحد ويجوز ان يكون اذا صح قوله
ثمنها محمولة على الجزاء فان الجزاء والبدل في الشرع يجوز وصفهما بالثمن لانه في مقابلة

الثمن

الثمن فيكون تقدير الكلام في بيض النعامة الجزاء الذي قررته الشريعة وهو مما ذكرناه

ومما ظن انفراد الامامية به القول بان اضطر الى اكل ميتة او صيد وجب ان
يأكل الصيد ويفديه ولا يأكل الميتة وابو يوسف يوافق في ذلك لانه قال يذبح الصيد
ويأكله ويفديه وهو احد قولي الشافعي وقال ابو حنيفة ومحمد ابن الحسن يأكل الميتة ولا يأكل الصيد
دليلنا اجماع الطائفة وايضا فان الصيد له فداء في الشريعة ويسقط اثمه وليس كذلك
الميتة ولان في الناس من يقول ان الصيد ليس بميتة وانه يذكى واكله مباح والميتة
متفق على حظرها ورجحوا الميتة على الصيد بان الحظر في الصيد ثبت من وجوه
منها تناوله ومنها قتله ومنها اكله وكل ذلك محظور وليس في الميتة الا حظر واحد وهو
الاكل وهذا ليس بشيء لانا لو فرضنا ان رجلا غصب شاة ثم وقذها وضربها حتى ماتت
ثم اكلها لكان الحظر ههنا من وجوه كما ذكرتم في الصيد وانتم مع ذلك لا تفرقون بين اكل هذه
الميتة وبين غيرها عند الضرورة ولا تعدلون اليها عن اكل الصيد

ومما ظن انفراد
الامامية به القول بان كفارة الجزاء على الترتيب دون التخيير ومثاله انهم يوجبون في الفدية
مثلا بدنة فان لم يجد اطعم ستين مسكينا فان لم يقدر صام شهرين متتابعين وروي
الموافقة للامامية عن ابن عباس رض وابن سيرين وانهما قالا ذلك على الترتيب ولا يجوز ان يطعم
مع القدرة على اخراج المثل ولا ان يصوم مع القدرة على الطعام وباقي الفقهاء يخالفون ذلك التخيير
دليلنا اجماع الطائفة فان قيل ظاهر القرآن يخالف مذهبكم لانه تعالى قال فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم
به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما ولفظة او تقتضي
التخيير قلنا نرجع عن الظاهر للدلالة كما تركنا ظاهر ايجاب الواو للجمع وحملناها على التخيير في قوله تعالى

وانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع ويكون معنى كذا اذا لم يجب الاول

ومما انفردت به الامامية القول بان المجامع اذا تكرر منه الجماع تكررت الكفارة سواء كان ذلك في مجلس واحد او في اماكن كثيرة وسواء كفر عن الاول او لم يكفر وخالف باقي الفقهاء فقال ابو حنيفة اذا جامع مرارا في مقام واحد فعليه كفارة واحدة ما لم يكفر عن الاول وقال الثوري مثل ذلك وقال مالك والشافعي اذا جامع مرارا فعليه كفارة واحدة دليلنا الاجماع المتردد وايضا طريقة اليقين ببراءة الذمة وليس لهم ان يقولوا ان الجماع الاول قد افسد الحج والثاني لم يفسده وذلك ان الحج وان كان قد فسد بالاول فحرمته باقية ولهذا وجب المضي فيه فجاز ان تتعلق الكفارة بما يستانف من ذلك

ومما انفردت به الامامية القول بوجوب التلبية وان الاحرام لا ينعقد الا بها لان ابا حنيفة وان وافق في وجوب التلبية فعنده ان الاحرام ينعقد بغيرها من تقليد الهدي وسوقه مع نية الاحرام وقال مالك والشافعي التلبية ليست بواجبة ويصح الدخول في الاحرام بمجرد النية دليلنا الاجماع المتكرر لانه اذا دخل في الاحرام بمجرد النية في الاحرام بالتلبية وان عقد بلا خلاف وليس كذلك اذا لم يلب ويمكن الاستدلال على ذلك بان فرض الحج مجمل في القرآن والنبي صلى الله عليه وآله بين لنا الاحرام فيجب بذلك وجوب التلبية ويقوي ذلك بما يروونه عنه عليه السلام من قوله خذوا عني مناسككم ورووا عنه عليه السلام انه قال اتاني جبريل عليه السلام فقال مر اصحابك بان يرفعوا اصواتهم بالتلبية فانه من شعار الحج ورووا عنه عليه السلام انه قال لعايشة انقضي راسك وامتشطي واغتسلي ودعي العمرة واهلي بالحج والاهلال التلبية وادعوا ان المراد بها الاحرام كان ذلك واضح البطلان لان اللغة تشهد بما ذكرناه وكل اهل العربية قالوا استهل الصبي اذا وقع صوته عند الولادة صارخا قالوا وامثاله

الحج

الحج الذي هو رفع الصوت بالتلبية وكذلك استهلال السماء بالمطر انما هو صوت وقعه على الارض

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من طاف طواف الزيارة فقد تحلل من كل شيء كان به محرما الا النساء فليس له وطؤهن الا بطواف آخر متى فعله حللن له وهو الذي يسمى طواف النساء وخالف باقي الفقهاء في ذلك فاذا قيل هذا طواف الصدر وعند ابي حنيفة انه واجب ومن تركه لغير عذر كان عليه دم والشافعي في احد قوليه يوافق بها ابا حنيفة في انه واجب قلنا من اوجب طواف الصدر وهو طواف الوداع فانه لا يقول ان النساء يحللن به بل يقول ان النساء يحللن بطواف الزيارة فانفرادنا بذلك صحيح والحجة لنا اجماع المتردد انه لا خلاف ان النبي صلى الله عليه وآله فعله وروي عنه عليه السلام انه قال خذوا عني مناسككم وروى ايضا عنه انه عليه السلام قال من حج هذا البيت فليكن آخر عهده الطواف وظاهر الامر الوجوب فان قالوا لو كان هذا الطواف واجبا لاثر في التحلل قلنا يؤثر عندنا في التحلل على ما شرحناه وانما يلزم عند ابي حنيفة واذا كان قالوا الواجب لا يلزم عندنا الملكي اذا اراد التحلل وان النساء ضيق الى

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من السنة المؤكدة استلام الركن اليماني وتقبيله وقال اذا وضع يده عليه قبل يده ولم يقبله وقال ابو حنيفة ليس استلام الركن اليماني من السنة ولا تقبيله وقال مالك يستلمه ويضع يده على فيه ولا يقبلها وروي عن جابر وابن الزبير وانس انه كان من السنة استلام الاركان كلها دليلنا الاجماع المتردد ويمكن معارضتهم بالاخبار التي رووها ان النبي صلى الله عليه وآله استلم الركن اليماني وركن الحجر وهكذا

مسألة ومما ظن انفراد الامامية به وقد ذهب اليه مالك القول من رمى صيدا وهو محرم فجرحه وغاب الصيد فلم يعلم هل مات او اندمل جراحته فعليه فداؤه وخلاف

باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا الاجماع الطايفة ولان فيما ذهبنا اليه الاحتياط واليقين
ببراة الذمة فاذا قيل يجوز ان يكون الجراحة اندملت قلنا ويجوز ان يكون ما اندملت
وانتهت الى الاتلاف فالاظهر والاحوط ما ذهبنا اليه [illegible] ومما ظن انفراد
الامامية به القول بان المحرم اذا لوط بغلام او الى بهيمة او اتى امراة في دبرها فسد
حجه وعليه بدنة وان ذلك جار مجرى الوطي في القبل والشافعي يوافق في ذلك وابو حنيفة
واصحابه يقولون انه لا يفسد الحج دليلنا الاجماع المتردد وايضا فقد ثبت ان
ذلك كله يوجب الحد وكل من اوجب به الحد افسد به الحج والتفرقة بين الامرين
خلاف الاجماع ويمكن ان يقال لهم قد اتفقنا على ان ما ذكرناه اغلظ من الوطي في القبل
لا يجوز استباحته في حال فكيف يجوز ان يفسد الحج الاخف ولا يفسد الاغلظ
فان قالوا تعلق بالوطي في الدبر فساد الحج التعلق به وجوب المهر قلنا هكذا نقول
ومما ظن ان الامامية تفردت به ان المحرم اذا اشترط فقال عند
دخوله في الاحرام فان عرض لي عارض يحبسني فحلني حيث حبستني جاز له
ان يتحلل عند العوايق من مرض وغيره بغير دم وهذا احد قولي الشافعي وذهب
ابو حنيفة واصحابه وباقي الفقهاء الى ان وجود هذا الشرط كعدمه دليلنا الاجماع المتردد و
يعارضون بما يروونه عن النبي صلعم انه قال لضباعة بنت الزبير حجي واشترطي وقولي اللهم
فحلني حيث حبستني ولا فايدة لهذا الشرط الا تاثيره فيما ذكرناه من الحكم فان
احتجوا بعموم قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدي قلنا
يحمل ذلك على من لم يشترط ومما ظن انفراد الامامية به وهو مذهب الشافعي

القول

القول بان من رمى الجمار لا يجوز الا بالاحجار خاصة دون غيرها من الاجسام كلها
وقال ابو حنيفة يجوز بكل شي من جنس الارض كالزرنيخ والنورة والكحل فاما الذهب
والفضة والخشب فلا يجوز وقال اهل الظاهر يجوز بكل شي دليلنا الاجماع المتردد وكذلك
الاحتياط واليقين لانه لا خلاف في اجزاء الرمي بالحجر وليس كذلك غيره ويجوز ان نعارض
مخالفنا في هذه المسالة بما يروونه عن الفضل بن عباس قال لما افاض رسول الله صلعم من عرفة
وهبط وادي محسر قال يا ايها الناس عليكم بحصى الحذف والامر على الوجوب وتفرقة
ابي حنيفة بين الذهب والفضة والخشب وبين الزرنيخ والكحل باطلة لان
الكحل وان كان مستحيلا من جوهر الارض فان استحالته قد سلبته اطلاق اسم
الارض عليه فاذا جاز الرمي به وان لم يسمه ايضا الا انه من جوهر الارض والخشب كله
والذهب والفضة مستحيل من جوهر الارض [illegible] ومما انفردت به الامامية
القول بوجوب الحذف بحصى الجمار وهو ان يضع الرمي الحصاة على ابهام يده اليمنى
ويدفعها بظهر اصبعه الوسطى ولم يراع ذلك احد من الفقهاء والذي يدل على
ما قلناه اجماع الطايفة ولان النبي صلعم في اكثر الروايات امر بالحذف والحذف
كيفية في الرمي مخالفة لغيرها [illegible] ومما انفردت به الامامية
القول بان من زنى بامراة ولها بعل حرم عليه نكاحها ابدا وان فارقها زوجها
وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة اجماع الطايفة وايضا ان الاستباحة المتيقنة
بالعقد لا تكون الا بيقين ولا يقين في استباحة من هذه صفته فيجب العدول عنها
الى من يتيقن استباحة التمتع به بالعقد فان قالوا الاصل الاباحة ومن ادعى خطرا

فعليه دليل يقتضي العلم بالحظر قلنا الاجماع الذي اشرنا اليه يخرجها من حكم الاصل
وبعد فان جميع مخالفينا ينقلون عن حكم الاصل في العقول باخبار الاحاد وقد
ورد من طرق الشيعة في حظر ما ذكرناه اخبار معروفة فيجب على من يذهبون اليه ان ينقل
عن الاباحة فان استدلوا بظواهر ايات القران مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بعد
ذكر المحرمات وبقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء قلنا هذه الظواهر يجوز ان نرجع
عنها بالادلة كما رجعتم انتم عنها في تحريم نكاح المراة على عمتها وخالتها والاجماع الذي
ذكرناه يوجب الرجوع لانه مفض الى العلم والاخبار التي رواها الشيعة لو انفردت
عن الاجماع لوجب عند خصومنا ان يخصوا بها كل هذه الظواهر لانهم يذهبون
الى تخصيص ظواهر القران باخبار الاحاد وليس لهم ان يقولوا هذه اخبار لا نعرفها
ولا رويناها فلا يجب العمل بها قلنا شروط الخبر الذي يوجب العمل عندكم قايمة
في هذه الاخبار فلم تبحثوا عن رواتها وطرقها لتعلموا ذلك وليس كل شيء لم تالفوه وتروه
لا حجة فيه بل الحجة فيما حصلت له شرايط الحجة من الاخبار ولو لم يكن في
العدول عن نكاح من هذه حاله الا الاحتياط للدين لكفى لان نكاح من هذه حاله مختلف
فيه ومشكوك في اباحته فالتجنب له اولى وقد رويتم عن النبي صلى الله عليه قوله دع ما يريبك الى ما لا
يريبك مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من زنى بامراة وهي في
عدة من بعل له فيها عليها رجعة حرمت عليه بذلك ولم تحل ابدا والحجة لاصحابنا في
هذه الاية الحجة التي قبلها والكلام في المسئلتين واحد مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بان من عقد على امراة وهي في عدة مع العلم بذلك لم تحل له ابدا وان لم يدخل بها

والكلام

والكلام في هذه المسئلة كالكلام في المسئلتين المتقدمتين مسئلة ومما ظن انفراد
الامامية به ان من عقد على امراة وهي في عدة وهو لا يعلم فانه اذا دخل بها فرق بينهما ولم تحل
له ابدا وقد روي وفاق الامامية في ذلك عن مالك والاوزاعي والليث ابن سعد وقال
مالك والليث لا تحل له ابدا ولا بملك اليمين مسئلة ومما انفردت به الامامية
ان من تلوط بغلام فاوقب لم تحل له ام الغلام ولا اخته ولا ابنته ابدا وحكي عن الاوزاعي
وابن حنبل ان من تلوط بغلام يحرم عليه تزويج بنته والطريقة في هذه المسئلة كالطريقة
فيما تقدم من المسائل مسئلة ومما انفردت به الامامية ان من طلق امراته
تسع تطليقات للعدة ينكحها بينهن رجلان ثم تعود اليه وهذه المسئلة نظير
ما تقدمها حرمت عليه ابدا مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به القول ان من زنى
بعمته او خالته حرمت عليه بناتهما على التابيد وابو حنيفة موافق في ذلك ويذهب
الى انه اذا زنى بامراة حرمت عليه امها وبنتها وحرمت المراة على ابيه وابنه وهو ايضا
قول الثوري والاوزاعي وخالف باقي الفقهاء كلهم في ذلك لم يحرموا بالزنى الام والبنت
دليلنا كل شيء احتججنا به في تحريم المراة على التابيد اذا كانت ذات بعل على من زنى ويمكن
ان يستدل على ذلك بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء ولفظ النكاح واقع
على الوطي والعقد معا وكانه تعالى قال لا تعقدوا على ما عقد عليه اباؤكم من النساء ولا تطاوا ما
وطئوهن وكل من حرم بالوطي في الزنا المراة على الاب حرم بنتها وامها جميعا والاحتجاج في هذه
المسئلة بما يروى عن النبي صلى الله عليه من قوله الحرام لا يحرم الحلال غير صحيح لانه خبر واحد ولانه
مخصوص على مواضع ويحمل على مواضع منها ان الوطي في الحيض وهو حرام لا يحرمه

ما هو مباح من المرأة ومنها اذا زنى بامرأة فله ان يتزوجها ومنها ان وطء الابن لزوجته
ابنته التي دخل بها او وطء الابن لزوجة ابيه وهو حرام لا يحرم تلك المرأة على زوجها
ولا يجعل هذا الحلال ذلك الحرام [illegible] ومما ظن انفراد الامامية به
ان من لاعن امرأته لم تحل له ابدا وقد وافق الامامية الشافعي وزفر وابو يوسف ومالك
وقالوا ان فرقة اللعان مؤبدة وقال ابو حنيفة واصحابه ومحمد ان الملاعن اذا
كذب نفسه وجلد الحد له ان يتزوجها دليلنا اجماع الطائفة ويعارضون
بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله المتلاعنان لا يجتمعان ابدا وقوله عليه السلام للعويمر حين
فرق بينه وبين زوجته باللعان لا سبيل لك عليها واذا قيل معنى ذلك لا سبيل
لك عليها في هذه الحال فهو تخصيص بلا دليل ومما يشنع به على الامامية
وادعي تفردها وليس الامر كذلك اباحة نكاح المتعة وهو النكاح المؤجل وقد سبق
الى القول باباحة ذلك جماعة معروفة الاقوال منهم امير المؤمنين ع وعبد الله بن
عباس رض وعبد الله بن مسعود ومجاهد وعطاء وانهم يقرؤون فما استمتعتم به منهن
الى اجل مسمى فآتوهن اجورهن وقد روي عن جابر بن عبد الله الانصاري وسلمة
بن الاكوع وابي سعيد الخدري والمغيرة بن شعبة وسعيد بن جبير وابن جريج انهم
كانوا يفتون بها فادعاؤهم الاتفاق على حظر المتعة باطل والحجة لنا سوى اجماع
الطائفة على اباحتها اشياء منها انه قد ثبت بالادلة الصحيحة ان كل منفعة
لا ضرر فيها في عاجل ولا آجل مباحة بضرورة العقل وهذه صفة نكاح المتعة
فيجب اباحته باصل العقل فان قيل من اين لكم نفي المضرة عن هذا النكاح في الآجل



والخلاف في ذلك قلنا من ادعى ضررا في الآجل فعليه الدليل ولا دليل قاطعا يدل
على ذلك ومنها انه لا خلاف في اباحة هذا النكاح في عهد النبي صلى الله عليه وآله بغير شبهة ثم
ادعي تحريمها من بعد ونسخها ولم يثبت النسخ وقد ثبتت الاباحة بالاجماع فعلى
من ادعى الحظر والنسخ الدلالة فان ذكروا الاخبار التي رووها في ان النبي صلى الله عليه وآله حرمها
ونهى عنها فالجواب عن ذلك ان كل هذه الاخبار اذا سلمت من الطعن والتضعيف اخبار
آحاد وقد ثبت انها لا توجب عملا في الشريعة ولا يرجع بمثلها عما علم وقطع عليه على
ان هذه الاخبار كلها قد طعن اصحاب الحديث وبفسادها على رواتها [illegible]
وقالوا ان كل واحد منهم ما هو مسطور ولا معنى للتطويل بايراده وبعد فهذه الاخبار
معارضة باخبار كثيرة في استمرار اباحتها والعمل بها حتى ظهر من نهي عمر عنها
ما ظهر ومنها قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة
ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة فلفظ الاستمتاع والتمتع وان كان
واقعا في الاصل على الالتذاذ والانتفاع فقد صار في الشرع وان كان مخصوصا بهذا العقد
المعين لا سيما اذا اضيف الى النساء ولا يفهم من قول القائل متعة النساء الا هذا
العقد المخصوص دون التلذذ والمنفعة كما ان لفظ الظهار اختص بعرف الشرع
بهذا الحكم المخصوص وان كانت لفظة ظهار في اللغة مشتركة غير مختصة فكانه
تعالى قال اذا عقدتم عليهن هذا العقد المخصوص فآتوهن اجورهن وقد كنا
قلنا في بعض ما املينا قديما ان تعليقه تعالى وجوب اعطاء المهر بالاستمتاع

على ان هذا العقد المخصوص دون الجماع لان المهر انما يجب بالعقد دون الجماع و
يمكن اعتراض ذلك بان ابقاء المهر يجب دفعة بالدخول وهو الاستمتاع والذي
يجب تحقيقه والتعويل على ان لفظ استمتعتم لا يعدو وجهين اما ان يراد بها
الانتفاع والالتذاذ الذي هو اصل موضوع اللغة والعقد المؤجل المخصوص الذي
اقتضاه عرف الشرع ولا يجوز ان يكون المراد هو الوجه الاول لامرين احدهما
انه لا خلاف بين محصلي الكلام ممن تكلم في اصول الفقه في ان لفظ القران اذا ورد وا
هو محتمل الامرين احدهما وضع اصل اللغة والاخر عرف الشريعة انه يجب حمله
على عرف الشريعة ولهذا حملوا كلهم لفظ صلوة وزكوة وصيام وحج على العرف الشرعي
دون اللغوي والامر الاخر انه لا خلاف في ان المهر لا يجب بالالتذاذ لان رجلا لو وطي
امراة ولم يلتذ بوطئها لان نفسه عافتها او كرهتها او لغير ذلك من الاسباب
لكان دفع المهر واجبا وان كان الالتذاذ مرتفعا فعلمنا ان لفظ الاستمتاع في
الاية انما اريد به العقد المخصوص دون غيره ومما يبين ما ذكرناه ويقويه قوله تعا
ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة والمعنى على ما اجمع عليه اصحابنا
وتظاهرت به الروايات عن ائمتهم ع ان تزيدها في الاجل وتزيدك من الاجر
وما يقوله مخالفونا من ان المراد بذلك رفع الجناح في الابراء والنقصان او الزيادة
في المهر او ما يستقر بتراضيهما من النفقة ليس بمعول عليه لانه لو ان العفو و
الابراء مسقط للحقوق بالعقول ومن الشرع ضرورة لا بهذه الاية و[illegible] في المهر
انما هي كالهبة والهبة ايضا معلومة لا من هذه الاية وان التراضي بوقتي في النفقا

وما اشبههما

وما اشبههما معلوم ايضا وحمل الاية والاستفادة بها ما ليس يستفاد قبلها
ولا معلوم هو الاولى والحكم الذي ذكرناه مستفاد بالاية غير معلوم قبلها فيجب
ان يكون اولى ومما يمكن معارضة المخالف به الرواية المشهورة ان عمر بن الخطاب
خطب الناس ثم قال متعتان كانتا على عهد رسول الله ص حلالا انا انهى عنهما
واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج فاعترف بانها كانت على عهد رسول الله ص
حلالا واضاف النهي والتحريم الى نفسه فلو كان النبي صلعم الذي نسخها ونهى عنها واباحها
في وقت مخصوص دون غيره على ما يدعون لاضاف عمر التحريم اليه ع دون نفسه فان
قيل المستنكر ان يقول ذلك عمر ويصرح بتحريم ما احل النبي ع فلا ينكر عليه
منكر قلنا قد اجبنا عن هذا السؤال في جملة جواب المسائل الطرابلسيات وقلنا
انه لا يمتنع ان يكون السامعون لهذا القول من عمر انقسموا الى معتقد للحق بريء
من الشبهة خارج عن حد العصبية غير انه لقلة عدده وضعف بطشه لم يتمكن من
اظهار الانكار بلسانه فاقتصر على انكار قلبه وقسم اخر وهم الاكثرون عددا دخلت
عليهم الشبهة الداخلة على مخالفينا في هذه المسئلة واعتقدوا ان عمر لما اضاف النهي
الى نفسه وان كان الرسول ص هو الذي حرمها تغليظا وتشديدا وتكفلا وتحققا وقسم
اخر اعتقدوا ان ما اباحه الله تعالى في بعض الاوقات اذا تغيرت الحال فيه واشفق من
ضرر في الدين يلحق في الاستمرار عليه جاز ان ينهى عنه بعض الائمة وعلى هذا الوجه حمل
الفقهاء النهي عن متعة الحج وقد تقدم ذكرنا انه لا خلاف بين الفقهاء في ان المتمتع
لا يستحق رجما ولا غيره ولا عقوبة وقال عمر في كلامه الا واني باحد تزوج متعة

عذبته بالحجارة ولو كنت تقدمت فيها لرجمت وما انكر مع هذا عليه ذكر الرجم
والعقوبة على احد فاعترض رواة ترك النكير لذلك بما سلم فهو العذر وترك النكير
المنهي عن المتعة وفي اصحابنا من تعلق واستدل على ان لفظة استمتعتم ينصرف الى
هذا النكاح المؤجل دون المؤبد بانه تعالى سمى العوض عن النكاح المؤبد بهذا الاسم في
القرآن كله بل سماه نحلة وصداقا وفرضا وهذا غير معتمد لانه تعالى قد سمى العوض
عن النكاح المؤبد في غير هذا الموضع بالاجر في قوله تعالى ولا جناح عليكم ان تنكحوهن
اذا آتيتموهن اجورهن وفي قوله جل وعز فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن
فان قيل كيف يصح حمل لفظة استمتعتم على النكاح المخصوص وقد اباح الله تعالى
بقوله واحل لكم ما وراء ذلكم النكاح المؤبد بلا خلاف فمن خصص ذلك فعقد
المتعة خارج عن الاجماع قلنا قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء واحل لكم ما وراء
ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين مبيح للعقد على النساء والتوصل الى
المال باستباحتهن ونحو ذلك العقد المؤبد والمؤجل ثم خص العقد المؤجل
بالذكر فقال تعالى فما استمتعتم به منهن والمعنى نكحتموه منهن نكاح المتعة فآتوهن
اجورهن فريضة لان الزيادة في الاجر والاجل لا يليق الا بالعقد المؤجل فان
قيل الآية محتملة لقوله تعالى محصنين غير مسافحين ولفظة الاحصان تقع على
اشياء مختلفة في العفة والتزويج وغير ذلك قلنا الاولى ان تكون لفظة محصنين
محمولة على العفة والستر عن الزنا لانه في مقابلة قوله تعالى غير مسافحين والسفاح
الزنا بغير شبهة ولو حملت اللفظة على الامرين من العفة والاحصان

الذي

الذي يتعلق به الرجم لم يكن بعيدا فان قيل كيف يحمل لفظة الاحصان في الآية على ما يقتضي
الرجم وعندكم ان المتعة لا تحصن قلنا قد ذهب بعض اصحابنا الى انها تحصن وبعد
فاذا كانت لفظة محصنين يليق بالنكاح وتبادرنا ذلك اليه لانا لفظة الاستمتاع
الى النكاح المؤجل لما كانت يليق به فكانه تعالى احل النكاح على الاطلاق وابتغاه بالاموال
ثم فصل منه المؤبد بذكر الاحصان والمؤجل بذكر الاستمتاع وقد استدل المخالفون في
حظر المتعة بقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم
غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون قالوا المنكوحة متعة ليست
بزوجة من وجوه لانها لا ترث ولا تورث والله تعالى يقول ولكم نصف ما ترك
ازواجكم ولهن الربع مما تركتم وايضا لو كانت زوجة لوجب ان تعتد عند وفاة
المستمتع بها اربعة اشهر وعشرا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وايضا لو كانت زوجة لبانت بالطلاق وظواهر الكتاب
وايضا فلو كانت زوجة للحقها الايلاء واللعان والظهار ولحق بها الولد وايضا لو كانت
زوجة لوجب لها السكنى والنفقة واجر الرضاع وانتم تذهبون الى خلاف ذلك
وايضا لو كانت زوجة لما احلت المطلقة ثلثا للزوج الاول بظاهر قوله تعالى فان
طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا ليس فقد الميراث
علامة على فقد الزوجية لان الزوجة الذمية والامة والقاتلة لا ترث ولا يورث
وهن زوجات على ان مذهبنا ان الميراث قد يثبت في المتعة اذا لم يحصل شرط في اصل
العقد بنفيه وسيقتضي المستمتع بها مع نفي الميراث من ظواهر آيات الميراث كما

رددناه

استثنيتم الذمية والقابلة فاما ما ذكروه ثانيا فهم يخصون الاية التي تلوها
في عدة المتوفى عنها زوجها لان الامة عندهم زوجة وعدتها شهران وخمسة
ايام اذا جاز تخصيص ذلك بالدليل خصصنا المتمتع بها بمثله واما ما ذكروه ثالثا
فالجواب عنه ان في الزوجات من يبين بغير طلاق كالملاعنة والمرتدة والامة المبيعة
والمالكة لزوجها وظواهر الكتاب غير موجبة لان كل زوجة يقع بها طلاق وانما
يتضمن ذكر احكام الطلاق اذا وقع مثل قوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن اذا وقع
لعدتهن وقوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن قالوا الزوجية تقتضي جواز وقوع
الطلاق بالزوجة ومن ذكرتم من البائنات بغير طلاق قد كان يجوز ان يلحقهن
حكم الطلاق قلنا الطلاق انما يحتاج اليه في النكاح المؤبد لانه غير موقت
النكاح الموقت لا يفتقر الى الطلاق لانه ينقطع حكمه بمضي الوقت فاذا قيل وان لم
يفتقر الموقت الى الطلاق في وقوع الفرقة الا جاز ان يطلق قبل انقضاء الاجل
المضروب فيؤثر ذلك فيما بقي من مدة الاجل قلنا قد منعت الشريعة من ذلك لان كل
من اجاز النكاح الموقت وذهب الى الاستباحة به يمنع من ان يقع فرقة قبله
بطلاق فالقول بالامرين خلاف الاجماع والذي ذكروه رابعا جوابه لان الظهار يلحق
بعقد المتعة ومن ظن خلاف ذلك علينا فقد سها والظهار ايضا بالمتمتع يقع ه
بها وكذلك اللعان على انهم لا يذهبون الى وقوع اللعان بكل زوجة لان ابا حنيفة
يشترط في اللعان ان يكون الزوجان جميعا غير كافرين ولا عبدين وعنده
ايضا ان الاخرس لا يصح قذفه ولا لعانه وعند ابي حنيفة ايضا ان الذي

الذي

الذي لا يصح على انه ليس في ظواهر القران ما يقتضي لحوق الظهار واللعان بكل
زوجة وكذلك الايلاء وانما في الايات اذا وردت بهذه الاحكام بيان حكم من
ظاهر او لاعن او الى فاما ان تعلق لمخالف بذلك وأما الايلاء فانما لم يلحق المستمتع
بها لان اصل المتعة وربما كان دون اربعة اشهر وهو الاجل المضروب في الايلاء واما
اصل المتعة ان كان زيدا على ذلك فانها لم يدخل هذا تحت الايلاء لان الله تعالى
قال فان فاءوا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فعلق
حكم من لم يراجع بالطلاق والاطلاق بالمتعة فلا يصح فيها وهذا الوجه الاخر
يبطل دخول المراة طالت مدتها او قصرت والجواب عما ذكروه خامسا ان الشيعة تذهب
الى انه لا سكنى للمتمتع بها بعد انقضاء الاجل ولا نفقة لها في حال حملها ولها
اجرة الرضاع ان لم يشترط عليها في ابتداء العقد رضاع الولد والكفالة وتخصيص
قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن
وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن كما خصصت الجماعة ذلك
فيمن خلع زوجة على ان ينفق على نفسها في حال حملها ويتكفل بولدها وانقضا
بغير ذلك والجواب عما ذكروه سادسا ان المعول عليه والاظهر من المذهب ان المتمتع
بها لا تحل المطلقة ثلثا للزوج الاول لانها تحتاج ان تدخل في مثل ما خرجت منه
وتخصص بالدليل قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره كما خصصنا كلنا
هذه الاية فاخرجنا منها من عقد ولم يقع منه وطء للمراة واخرجنا ايضا منها
الغلام الذي لم يبلغ الحلم وان وطى من جامع دون الفرج فتخصيص هذه الاية مجمع عليه

مسألة ومما انفردت الامامية به اباحتهم تزوج المراة على عمتها وخالتها
بعد ان تستاذنهما وترضيا به وهم يمنعون ان تتزوج بالعمة وعندهم بنت اخيها وان لم
ترض بنت الاخ وكذلك يجوز عندهم ان يعقد على الخالة وعنده اختها من غير رضى
بنت الاخت وحكي عن الخوارج اباحة تزويج المراة على عمتها وخالتها والحجة بعد
الاجماع المتقدم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وكل ظاهر في القران يسمح العقد على النسا
بالاطلاق فان احتجوا بما يروى عن النبي عليه السلام من قوله لا تنكح المراة على عمتها وخالتها قلنا
انه خبر واحد ونحمله على الحظر اذا لم يكن منهما رضى وهو معارض باخبار كثيرة في
الاباحة مع الاستيذان والرضى مسألة ومما انفردت به الامامية حظر
نكاح الكتابيات وباقي الفقهاء يجيزون ذلك دليلنا بعد الاجماع المتقدم قوله تعالى
ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولا شبهة في ان النصرانية مشركة وقوله تعالى ولا
تمسكوا بعصم الكوافر وبين الزوجين عصمة لا محالة وقوله تعالى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة والظاهر من ذلك نفي التساوي في ساير الاحكام التي من
جملتها المناكحة فان عارضوا بقوله تعالى والمحصنات من المومنات والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فالجواب انا نشترط في ذلك الاسلام بالادلة المتقدمة
المتقدمة فاذا قيل لا معنى لذلك وقد اغنى عنه قوله تعالى والمحصنات من المومنات قلنا
قد يجوز قبل ورود هذا ان يفرق الشرع بين المومنة التي لم تكن قط كافرة وبين من كانت كافرة
ثم آمنت ففي بيان ذلك والجمع بين الامرين في الاباحة فايدة فان قيل اذا شرطتم في اية
الاباحة ما ليس في الظاهر وصارت مجازا فاي فرق بينكم في ذلك وبيننا اذا عدلنا عن ظواهر

الايات

الايات التي احتججتم بها وخصصناها بالكافرات المرتدات والحربيات قلنا الفرق
انكم تعدلون عن ظواهر ايات كثيرة ونحن نعدل عن ظاهر اية واحدة فمذهبنا اولى
مسألة ومما شنع به على الامامية تجويزهم اعارة الفروج وان الفرج يستباح بلفظ العارية
وتحقيق هذه المسألة انا ما وجدنا فقيها منهم افتى بذلك ولا اودعه مصنفا ولا كتابا
وانما يوجد في احاديثهم اخبار نادرة تتضمن اعارة الفروج في المماليك وقد يجوز اذا صحت
تلك الاخبار وسلمت من القدح والتضعيف ان يكون عني بلفظ العارية في النكاح لان في
النكاح معنى العارية من حيث كان اباحة للمنافع مع بقاء العين على ملك مالكها
ملك نكاح الامة يجري هذا المجرى كان الرجل اذا انكح امته غيره فانما اباحه الانتفاع بها مع بقاء
الجارية عليه فان قيل افتجوزون استباحة الفرج بلفظ العارية قلنا ليس في الاخبار التي
اشرنا اليها ان لفظة العارية من الالفاظ التي ينعقد بها النكاح انما تضمنت انه يجوز
للرجل ان يعير فرج مملوكته لغيره فيحمل لفظ العارية ههنا على ان المراد بها النكاح من حيث
الاشتراك في المعنى ذلك كما قال يجوز للرجل ان يبيح مملوكته لغيره على معنى الاباحة ولا
يقتضي ذلك ان النكاح ينعقد بلفظ الاباحة على ان ابا حنيفة واصحابه لا يحسن ان يشنعوا
بذلك وهم يجيزون النكاح ان ينعقد بلفظ الهبة والبيع وليس في العدول عن زوجتني
نفسك الى بيعيني نفسك او هبي لي نفسك بادون في الشناعة في اعيريني نفسك
مسألة ومما ظن انفراد الامامية به وشنع عليهم لاجله القول بان الشهادة ليس بشرط
في النكاح وقد وافق داود في ذلك وقال مالك اذا لم يتواصوا بالكتمان صح النكاح
وان لم يحضر الشهود وباقي الفقهاء جعلوا الشهادة في النكاح شرطا والحجة لقولنا

الاجماع الطايفه وايضا فان الله تعالى امر بالنكاح في مواضع كثيرة من الكتاب ولم
يشترطه بالشهادة ولو كانت شرطا لذكرت على ان ابا حنيفة عنده ان كل زيادة
في القرآن توجب النسخ فلو زاد الشهادات لكان ذلك نسخا للكتاب والكتاب
لا ينسخ باخبار الاحاد ومما يمكن ان يعارض المخالف به ما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله ان
النساء عندكم عواري اخذتموهن بامانة الله تعالى واستحللتم فروجهن بكلمة الله وليس
هيهنا كلام يستباح به فرج المراة غير قول المزوج قد زوجت وقول المتزوج قد تزوجت
وظاهر هذا الكلام يقتضي ان الاستباحة حصلت بهذا الكلام بلا شرط زايد من
شهادة ولا غيرها فان قيل انما اراد بكلمة الله قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم وما جرى مجراه
من الالفاظ المبيحة للعقد على النساء قلنا تحليل الفرج لم يحصل بهذا القول ولو كان
حاصلا به لاستغنى عن العقد في الايجاب والقبول فان احتجوا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله
من قوله لا نكاح الا بولي مرشد وشاهدي عدل فالجواب عنه انه خبر واحد
وهو مع ذلك مطعون في طريقه والزهري قد انكره ومدار عليه في تضعيفه وجوه
كثيرة لا اطول بذكرها ومع ذلك فان النفي داخل في اللفظ على النكاح والمراد حكمه
وليس لهم بان يحملوه على نفي الصحة والاجزاء باولى منا اذا حملناه على نفي الفضل
والكمال واجريناه مجرى قوله عليه السلام لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد والاصر قد دوسهم
محتاج مسلم ومما يظن قبل الاختبار له انفراد الامامية به وما انفردوا بجواز عقد
المراة التي ملكت امرها على نفسها بغير ولي وهذه المسئلة يوافق فيها ابو حنيفه
ويقول ان المراة اذا عقلت وكملت زالت عن الولاية عليها في بضعها وايما ان تزوج

نفسها

نفسها وليس لوليها الاعتراض عليها الا اذا وضعت نفسها في غير كفو وقال
ابو يوسف ومحمد ينعقد النكاح الى الولي لكنه ليس بشرط فيه فاذا زوجت المراة
نفسها فعلى الولي اجازة ذلك وقال مالك ان المقيمة الذمية لا يفتقر نكاحها الى
الولي ومن كان بخلاف هذه الصفة افتقر الى الولي وان كانت ثيبا لم يفتقر دليلنا
على ما ذهبنا اليه اجماع الطايفه وقوله تعالى ولا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فاضاف
عقد النكاح اليها والظاهر انها تتولاه وايضا قوله تعالى فان طلقها فلا جناح عليهما ان
يتراجعا فاضاف التراجع وهو عقد مستقبل اليهما والظاهر انهما يتوليانه
وايضا قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف واباح
فعلها في نفسها من غير اشتراط الولي لها وذلك انه تعالى رفع الجناح عنها في
فعلها بنفسها بالمعروف وعقد الولي عليها وذلك انه لا يكون فعلا منها في نفسها
وايضا فقوله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف فاضاف
العقد اليهن ونهى الاولياء عن معارضتهن والظاهر انهن يتولينه ويمكن ان يعارض
المخالف ايضا بما يروونه عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ليس للولي مع الثيب امر
وايضا ما رواه ابن عباس رضي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الايم احق بنفسها من وليها احق بها من نفسها
فمن يخالفنا في هذه المسئلة يدعي ان وليها احق بها من نفسها وايضا من روى من ان
النبي صلى الله عليه وآله خطب الى ام سلمة فقالت ليس احد من اوليائي حاضر فقال عليه السلام ليس احد من اوليائك
حاضر وغايب الا ويرضى بي ثم قال لعمر ابن ابي سلمة وكان صغيرا قم فزوجها فزوجها
ان النبي صلى الله عليه وآله من قوله ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فالجواب عنه

هذا الخبر مطعون عليه مقدوح فيه بما هو مذكور في الكتب ويمكن حمله اذا كان
صحيحا على الامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها فان لفظ الرب والمولى بمعنى
واحد في اللغة وقد ورد بعض الروايات في هذا الخبر ايما امرأة نكحت بغير اذن
مواليها فان قيل في الخبر ما يمنع من حمله على الامة وهو فان دخل بها فلها مهر مثلها
بما استحل من فرجها والمهر لا يكون للامة بل للمولى قلنا يجوز ان يضاف اليها وان
كانت لا تملك للصلة التي بينه وبينها وان كان ملكا للمولى كما قال عليه السلام من باع عبدا
وله مال فاضاف المال الى العبد وان كان للمولى وليس لهم ان يحتجوا بما
روي انه لا نكاح الا بولي لان المراد اذا زوجت ذلك نفسها نكاح بولي لان الولي
هو الذي يملك الولاية للعقد ومن ادعى ان لفظة ولي لا تقع الا على ذكر متعد
لا تقع على الذكر والانثى فيقال رجل ولي وامرأة ولي كما يقال فيهما وصي ومما
انفردت به الامامية ان الولاية للجد من قبل الاب على الصغيرة رجحانا على ولاية الاب
عليها واذا حضر اب وجد فاختار كل واحد منهما رجلا لنكاحها على اختيار
الجد المتقدم على اختيار الاب فان سبق الاب الى العقد لم يكن للجد اعتراض عليه
وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا فيه اجماع الطائفة ويمكن ان يكون الوجه
في ذلك ان الجد قد كانت له ولاية على الاب لما كان صغيرا ولم يبق للاب ولاية
على الجد قط ومما ظن ان الامامية تنفرد به وله تحقيق نحن نوضحه ان
الرجل اذا تزوج امرأة على صداق تقرر بينهما ثم قدم منه اليها شيئا ودخل بها
فانه لا شيء للمرأة سوى ما قبضته وليس لها ان تطالب بزيادة عليه وهذا يوهم علينا

لان

لان المهر المقرر الذي ينعقد به النكاح بينهما متى دخل بها فقد وجب كاملا واذا
كانت قد قبضت بعضه فلها ان تطالب بالباقي الا انه ليس لها ان تمنع من نفسها
حتى يوفي المهر وان كان ذلك لها قبل الدخول والاخبار الواردة في كتب اصحابنا التي
اوهمت ما قدمنا ذكره محمولة على احد امرين احدهما ما ذكرناه من انه لا شيء لها
يجوز ان تمنع نفسها حتى تستوفيه والامر الاخر ان تكون امرأة قد زفت نفسها مع
زوجها بمهر او دفع الزوج اليها شيئا فرضيت به ومكنته من الدخول فلا شيء
لها بعد ذلك لانها لو لم ترض بما قبضت لما مكنته من الدخول وهذا هو الوجه
في المسألة ومما ظن قبل الاختيارات الامامية تنفرد به القول بانه
ليس للاب ان يزوج بنته البكر البالغة الا باذنها وابو حنيفة يوافق في ذلك
وقال مالك والشافعي للاب ان يزوجها بغير اذنها وقال الليث بن سعد لا يزوجها
بغير رضاها الا الاب وحده دون الجد وغيره وقال الشافعي يزوجها الجد ايضا
بغير اذنها دليلنا الاجماع المتردد ومما يجوز ان يعارض المخالفون بما يروونه عن ابي هريرة عن النبي صلى
لا تنكح اليتيمة الا باذنها فان سكتت فهو اذنها وان ابت فلا جواز عليها والمراد
باليتيمة ههنا البكر البالغة لوقوع الاتفاق على ان السكوت لا يكون اذنا
من غيرها والصغيرة لا اعتبار باذنها فان قيل المراد باليتيمة في الخبر التي
لا اب لها فيزوجها غير الاب قلنا الاسم للكبيرة يتيمة من حيث فقدت اباها
لقوله عليه السلام الايتام بعد حلم وانما تسمى يتيما لانفرادها عن الازواج قال الشاعر ان القبور
تنكح الايامى النسوة الارامل اليتامى فسماهن يتامى بعد البلوغ لانفرادهن عن

الازواج وبعد فاذا كانت اليتيمة من لا اب لها فينبغي ان لا تتزوج من لا اب له جدها
بلا اذنها فاذا منع الخبر من ذلك في الجد سقط في الاب لان احدا من الامة لم يفصل بين
بين الامرين وايضا ما رووه عنه عم من قوله الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستامر في
نفسها واذنها صماتها [illegible] ومما ظن انفراد الامامية به [illegible] القول
بانه لا حد لاقل الصداق وانه يجوز بالقليل والكثير والشافعي يقول بذلك وقال مالك
وابو حنيفة اقل الصداق ما يقطع فيه اليد والذي يقطع فيه اليد عند مالك ثلثة دراهم
وعند ابي حنيفة عشرة دراهم فان اصدقها اقل من عشرة دراهم كمل لها عشرة عند ابي حنيفة
وابي يوسف وعند زفر يسقط المسمى ويجب لها مهر المثل وقال النخعي اقل الصداق اربعين
درهما وقال سعيد بن جبير خمسون درهما دليلنا بعد اجماع الطايفة قوله تعالى
واتوا النساء صدقاتهن نحلة وقوله في موضع اخر فاتوهن اجورهن والقليل يقع
عليه الاسم كالكثير فيجب اجراؤه وما يعارضون به من روايتهم عن النبي صلعم من استحل
بدرهمين فقد استحل وقال الاصحاح على امر اصدق امراة صداقا قليلا كان ام كثيرا
ومما يجري مجرى المسئلة المتقدمة هذا الامامية انه يجوز ان يكون
المهر تعليم شيء من القران والشافعي يوافق في ذلك وباقي الفقهاء يخالفون فيه
والحجة فيه اجماع الطايفة وايضا فقد بينا ان الصداق يجوز ان يكون قليل
المنفعة وكثيرها والتعليم له قيمة فهو نفع وان قل ويعارضون بما يروونه
عن النبي صلعم من ان امراة جاءت الى النبي صلعم فوهبت نفسها له فقال عم ما لي في
النساء من حاجة فقام رجل من اصحابه فقال زوجنيها يا رسول الله صلعم فقال

امعك فقال لا قال امعك شيء من القران فقال نعم فقال عم زوجتها بما معك
من القران فقال نعم والمعنى لتعلمها شيئا مما معك من القران قلنا يبطل ذلك من
وجهين احدهما انه عم لم يطلب في حال الاثر والافضل وانما طلب ما يكون مهرا وكلامه
لا يليق الا بالمهر والاخر انه قال زوجتك بما معك وهذا الباء تقتضي البدل والعوض
ولو اراد الفضيلة لقال لما معك من القران [illegible] ومما انفردت به الامامية
لا يتجاوز بالمهر خمس مائة درهم جيادا قيمتها خمسون دينارا فما زاد على ذلك
رد الى هذه السنة وباقي الفقهاء يخالفونه في ذلك والحجة بعد اجماع الطايفة ان
قولنا مهر يتبعه احكام شرعية وقد اجمعنا على ان الاحكام الشرعية تتبع ما
قلناه به اذا وقع العقد عليه وما زاد عليه لا اجماع على انه يكون مهرا ولا دليل
فيجب نفي الزيادة [illegible] ومما انفردت به الامامية القول بان للرجل ان يجمع بين
اكثر من اربع في عقد المتعة وانه لا حد في ذلك وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة
فيه اجماع الطايفة ويبني ذلك القول باباحة المتعة فنقول كل من اباح نكاح المتعة جوز
الجمع بين اكثر من اربع في هذا النكاح فالتفرقة بين المسئلتين خلاف اجماع المسلمين
ويمكن ان يكون الوجه فيه ان نكاح الدوام يلزم فيه السكنى والنفقة ويشق التزام ذلك
فيما لا حصر له من العدد فحصر بعدد مخصوص ولا نفقة ولا سكنى للمتمتع بها
فجاز ان لا يحصر عدد من يجمع في هذا العقد [illegible] ومما شنع على الامامية
وينسب الى التفرد به وقد وافقها فيه غيرها القول باباحة وطي النساء في غير
فروجهن المعتادة للوطي واكثر الفقهاء يحظرون ذلك وحكى الطحاوي في كتاب

الاختلاف عن مالك انه قال ما ادركت احدا اقتدى به في ديني يشك في ان وطي
المرأة في دبرها حلال ثم قرأ نساؤكم حرث لكم الآية وقال الطحاوي في كتابه
هذا حكى لنا محمد بن عبد الله بن الحكم انه سمع الشافعي يقول ما صح عن
النبي ص في تحريمه ولا تحليله شيء والقياس انه حلال والحجة في اباحة ذلك
اجماع الطائفة وايضا قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم ومعنى
انى شئتم كيف شئتم وفي اي موضع شئتم فلا يجوز حمل لفظة انى ههنا على
الوقت لان لفظة انى تختص الاماكن وقد تستعمل في الاوقات واللفظة المختصة
بالوقت ايان شئتم ولا فرق بين قولهم الى زيد انى كان واين كان في عموم الاماكن
على انا لو سلمنا ان الوقت مراد بهذه اللفظة حملناها على الامرين معا من
من الاوقات والاماكن واما من ادعى ان المراد بذلك اباحة وطي المرأة من
جهة دبرها في قبلها بخلاف ما تكرهه اليهود من ذلك ففيه تخصيص لظاهر القرآن
بغير دليل والظاهر متناول لما قالوه ولما قلناه واما الطعن في هذه الدلالة
بان الحرث لا يكون الا بحيث النسل وقد سمى الله تعالى النساء حرثا فيجب ان يكون وطي
حيث يكون النسل فليس بشيء لان النساء وان كن لنا حرثا فقد ابيح لنا وطيهن
بلا خلاف في غير موضع الحرث كالوطي دون الفرج وما اشبهه ولو كان ذكر الحرث
يقتضي ما ذكروه لكان ينبغي ان يقول نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم من
قبل ودبر وقد علمنا ان ذلك صحيح غير متناف ولا يمكن الاستدلال على اباحة
ما ذكرناه بما تعلق به قوم فيها من قوله تعالى أتأتون الذكران من العالمين

وتذرون ما خلق لكم ربكم من ازواجكم بل انتم قوم عادون وقالوا لا يجوز ان يدعو
الى التعوض عن الذكران بالازواج الا وقد اباح منهن في الوطي مثل ما يلتمس
من الذكران وكذلك قالوا في قوله تعالى هؤلاء بناتي هن اطهر لكم فان القول يقتضي
في غاية المعنى المطلوب من الذكران وذلك انه لا حجة في هذا الضرب من الكلام
لانه غير ممتنع ان يدعوهم باتيان الذكران من حيث لهم عنه عوض بوطي النساء
وان كان في الفروج المعهودة لاشتراك الامرين في الاستمتاع واللذة وقد يغني
الشيء عن غيره وان لم يشاركه في جميع صفاته اذا اشتركا في الامر المقصود ولو صرح بما
قلناه حتى يقول أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من
ازواجكم من الوطي في القبل لكان صحيحا لانه عوض ومغن عما يلتمس من الذكران

## كتاب الطلاق وما يتصل به

ومما انفردت به الامامية القول بان
الطلاق لا يقع مشروطا وان وجد شرطه وخالف باقي الفقهاء في ذلك واوقعوا
الطلاق عند وقوع شرطه الذي علقه المتلفظ به والدليل على صحة ما ذهبنا
اليه بعد اجماع الطائفة ان تعليق الطلاق بالشروط غير مسنون والمشروع في
كيفية الطلاق غيره فيجب ان لا يتعلق به حكم الفرقة لان الفرقة حكم شرعي
والشرع هو الطريق اليه فاذا انتفى الدليل الشرعي انتفى الحكم الشرعي فان قيل
وما الدليل على ان الطلاق المشروط غير مشروع قلنا لا شبهة في ان الله جل وعز
ما شرع لمريد الطلاق ان يعلقه بشرط ربما حصل ذلك وربما لم يحصل وهو حين
ثبوته وفعله على غرضه فكيف يسوغ لقاصد الامر فعل ما لا يطابق غرضه فما

يجوز معه الا يحصل مرارة وانما شرع له ان يتلفظ بالتطليقة الواحدة في الطهر الذي
لا جماع فيه وان يقول انت طالق وهذا مما لا يخفى على متامل ان ايقاع الزوجية
متيقن فلا ينتقل عنه الى التحريم الا بيقين ولا يقين في الطلاق المشروط
ومما انفردت الامامية به القول بان شهادة عدلين شرط في وقوع الطلاق متى
فقد لم يقع الطلاق وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد اجماع الطايفة قوله تعالى
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم
الى قوله فاذا بلغن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم
فامرنا بالاشهاد وظاهر الامر في عرف الشرع يقتضي الوجوب فليس لهم ان يحملوا ذلك
هيهنا على الاستحباب فلا يخ قوله جل ثناؤه واشهدوا من ان يكون راجعا الى الطلاق
كانه قال اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واشهدوا او ان يكون راجعا الى الفرقة او الى
الرجعة التي عبر تعالى عنها بالامساك ولا يجوز ان يرجع ذلك الى الفرقة التي ليس هيهنا شيء
يوقع ويفعل وانما هو العدول عن الرجعة وانما يكون مفارقا لها بان لا يراجعها فتبين
بالطلاق السابق على ان احدا لا يوجب في هذه الفرقة الشهادة فظاهر الامر يقتضي
الوجوب ولا يجوز ان يرجع الامر بالشهادة الى الرجعة لان احدا لا يوجب فيها الشهادة
راجع الى الطلاق فان قيل كيف يرجع الى الطلاق مع بعد ما بينهما قلنا اذا لم يليق الا به
بالطلاق وجب عوده اليه مع بعده وقربه فان قيل اي فرق بينكم مع حملكم هذا الشرط على الطلاق
وهو بعيد منه في اللفظ وذلك مجاز وعدول عن الحقيقة وبينا اذا حملنا الامر بالاشهاد هيهنا
على الاستحباب ليعود الى الرجعة القريبة منه في ترتيب الكلام قلنا حملها ظاهره فالوجوب

يستحب فيها فثبت
الاشهاد صح

على الاستحباب



على الاستحباب يخرج من عرف الشرع بلا دليل ورد الشرط الى ما بعد عنه اذا لم يليق
بما قرب ليس بخروج عن حقيقة والاستعمال يتوسع ويجوز في القران والخطاب كله
مملوء من ذلك قال الله جل ثناؤه انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله
ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة واصيلا والتسبيح وهو متاخر في اللفظ لا يليق الا
بالله جل ثناؤه دون رسول الله صلعم ومما انفردت به الامامية ان الطلاق يقع
بلفظ واحد وهو قوله انت طالق ولا يقع بفارقتك وسرحتك ولا باعتدي
وحبلك على غاربك وبرية وبتة وبتلة وكل لفظ عدا ما ذكرناه واختلف الفقهاء في الفاظ
الطلاق فقال ابو حنيفة لفظ الطلاق الصريح ما يضمن الطلاق خاصة والباقي
كنايات ويقع الطلاق بها مع النية وقال الشافعي صريح الطلاق ثلثة الفاظ
الطلاق والفراق والسراح وباقي الالفاظ كنايات لا يقع بها الطلاق الا مع مقارنة النية
ويقع من ذلك ما ينويه وقسم الكنايات الى قسمين ظاهر نحو قوله خلية وبرية
وبتلة وباين وحرام والكنايات الباطنة نحو قوله اعتدي واستبري رحمك
وتقنعي وحبلك على غاربك وقال مالك الكنايات الظاهرة اذا لم ينو بها شيئا
وقع الطلاق الثلث على كل حال واي نوى واحدة او اثنتين فان كانت المراة غير
مدخول بها كان على ما نواه وان كانت مدخولا وقعت الثلث على كل حال واما الكنايات
الباطنة فقال في كلمتين منها وهي قوله اعتدي واستبري رحمك ان لم ينو بها شيئا
وقعت تطليقة رجعية وان نوى شيئا كان على ما نواه ومالك يجعل الكنايات الظاهرة
وهاتين الكلمتين من صريح الطلاق والحجة لما نذهب اليه بعد اجماع الطايفة ان الطلاق

وتسبحوه

وباقي الالفاظ

يتبعه حكم شرعي لا يثبت الا بادلة الشرع بلا خلاف في اللفظة التي ذكرناها وما عداها
من الالفاظ لم يقم دليل على وقوعه بها فيجب نفي وقوعه لان الحكم الشرعي لابد
من نفيه اذا انتفى الطريق اليه وايضا فان الفاظ القران كلها واردة بلفظ الطلاق
مثل قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وما اشبه ذلك وطلقتم مشتق
من لفظ الطلاق دون غيره من الالفاظ فينبغي ان لا يتعلق الحكم الا بهذه اللفظة
فان قيل معنى طلقتم فارقتم والفراق قد يكون بالفاظ مختلفة قلنا هذا خلاف الظاهر
لان لفظ طلقتم مشتق فيه من حروف طا ولام وقاف كان لفظ ضرب فكذلك
لا يقال فيمن فعل ما فيه معنى الطلاق وطلق فان قيل لفظة الطلاق شرعية
قلنا معاذ الله هذه لفظة لغوية معروفة في خطاب اهل اللغة وانما يتبعها
احكام شرعية لا تعرف في اللغة ومما انفردت الامامية به اعتبارهم
في اللفظة بالطلاق النية وان المتلفظ بذلك اذا لم ينو الطلاق بعينه
فلا حكم في الشريعة لكلامه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويذهبون الى ان الفاظ
الطلاق الصريحة لا تفتقر الى النية وانما يفتقر الى النية كنايات الطلاق والحجة
لنا بعد اجماع الطايفة ان الفرقة الواقعة بين الزوجين حكم شرعي ولا يثبت الاحكام
الشرعية الا بادلة وقد علمنا انه اذا تلفظ بالطلاق ونواه فان الفرقة الشرعية
تحصل بلا خلاف بين الامة وليس كذلك اذا لم ينو ولا دليل من اجماع ولا غيره
يقتضي حصول الفرقة من غير نية فان ذكروا في ذلك اخبارا يروونها فكلها اخبار
احاد لا يوجب علما ولا عملا وهي معارضة باخبار ترويها الشيعة تتضمن ان

الطلاق

الطلاق بغير نية لا حكم له ولا تاثير ومما يمكن ان يعارضوا به ما يروونه عن
النبي صم من قوله الاعمال بالنيات لان من الاعمال ان النيات لا تدخل العمل في ان يكون
عملا وان كانت الفرقة بين الزوجين من احكام الطلاق الصحيح وقد نفى النبي صم الاحكام
الشرعية عما لم تصاحبه النية من الاعمال فوجب ان لا يقع طلاق لا نية
معه وبمثل هذه الطريقة يعلم ان طلاق المكره لا يقع فان الشافعي ومالكا
والاوزاعي يوافقون في انه لا يقع وانما يخالف فيه ابو حنيفة واصحابه الا انا اذا كنا
قد دللنا على ان الطلاق يفتقر الى النية والاختيار والمكره لا نية له في الطلاق
وانما اكره على اللفظ فيجب ان لا يقع طلاقه ويمكن ان يعارضوا زايدا على ما ذكرناه
بما يروونه عن ابن عباس رض عن النبي صم من قوله رفع عن امتي الخطا والنسيان وما
استكرهوا عليه وانما المراد لا محالة احكام هذه الامور المتعلقة بها فان قيل
المراد به رفع الاثم قلنا نحمله على الامرين لانه لا تنافي بينهما وايضا ما روته عايشة
من ان النبي صم قال لا طلاق ولا عتاق في اغلاق وفسر ابو عبيد القسم بن سلام الاغلاق
هيهنا بالاكراه وبمثل ما ذكرناه ايضا نعلم ان طلاق السكران غير واقع ووافقنا في
ذلك ربيعة والليث بن سعد وداود وخالف باقي الفقهاء وقالوا ان طلاق
السكران يقع وانما قلنا ان ادلتنا تتناول السكران لان السكران لا قصد له
ولا ايثار وقد بينا ان الطلاق يفتقر الى الايثار والاختيار وفي مثل ما ذكرناه يعتمد
في ان طلاق الغضبان الذي لا يملك اختياره لا يقع وان خالف باقي الفقهاء
في ذلك فان استدلوا بما يروونه عنه صم من قوله ثلث جدهن جد وهزلهن

جد النكاح والطلاق والعتاق والهزل لما لانية فيه وقد جعل النبي صا في
الطلاق مثل الجد قلنا هذا ايضا خبر واحد وقد دللنا على ان الاخبار الاحاد
لا يعمل بها في الشريعة ثم نقول اذا سلمناه ان الهزل ليس هو الذي يقصد ولا
يعتمد ولا نية لصاحبه وانما هو الفعل الذي ليس الغرض فيه صحيحا موافقا للحكمة
فان اللاعب بالشطرنج وما جرى مجريها يسمى هازلا [illegible] وان كان ناويا
قاصدا من حيث كان غرضه غير حكمي وكانه اراد ان طلق وغرضه بالطلاق
الذي قصده ونواه ضحك لضاحك وارضا من لا يجب ارضاؤه فان الطلاق
يقع ويكون في حكم الجد في الوقوع واللزوم وان كان هزلا من حيث فقد
الغرض الحكمي فان قيل فيجب اذا سمعنا متلفظا بالطلاق على الشرايط التي
تقتضي جونها اذا ادعى انه لم ينو الطلاق بقلبه ان نصدقه قلنا كذلك نقول
فان كان صادقا فيما قال فلا تبعة عليه وان كان كاذبا في نفي النية فقد اثم و
حرج وعلى الظاهر انه لم يطلق كانه لو طلق سرا من كل احد ولم يقف على حاله
سواه فانه يكون مطلقا فيما بينه وبين الله تعالى وعلى الظاهر غير طالق فان قيل
فما تقولون فيمن تلفظ بالطلاق ثم مات ولم يدر هل نوى ام لم ينو قلنا اذا سمعنا
تلفظه بالطلاق ولا اكراه ولا امارة تنفي الاختيار فالظاهر انه وقع عن ايثار ونية
وانما يخرج عن هذا الظاهر اذا قال انا ما نويت الطلاق وانكر النية ودفعها فاما
اذا مات عقيب القول فهو مطلق على الظاهر محكوم عليه في الشريعة بالفرقة مسئلة
ومما انفرد به الامامية القول بان الطلاق في الحيض لا يقع وخالف باقي الفقهاء

في ذلك وذهبوا الى وقوعه الا ابن علية فانه روي عنه ان الطلاق في الحيض
لا يقع والحجة لنا بعد اجماع الطايفة انه لا خلاف في ان الطلاق في الحيض بدعة
ومعصية وان اختلف في وقوعه الا ان الله تعالى قال فطلقوهن لعدتهن و
فسر ذلك بالطهر الذي لا جماع فيه واذا ثبت ان الطلاق في الحيض بدعة و
مخالف لما امر الله تعالى به من ايقاع الطلاق عليه ثبت انه لا يقع لانا قد بينا ان النهي بالعرف في
الشرع يقتضي الفساد وعدم الاجزاء وايضا فان الطلاق حكم شرعي بغير شبهة
ولا سبيل الى اثبات الاحكام الشرعية الا بادلة شرعية وقد ثبت باجماع انه
اذا طلق في طهر مع باقي الشرايط وقعت الفرقة ولم يثبت مثل ذلك في طلاق الحايض
فيجب نفي وقوعه ويمكن ان يورد عليهم على سبيل المعارضة ما يروونه من ان
ابن عمر طلق امراته وهي حايض فسال عمر النبي صا عن ذلك فرده عليه ولم يره شيئا
وهذا صريح في عدم وقوعه وتاثيره فان قالوا اراد بذلك لم يره اثما او لم يره طلاقا باينا
قلنا الظاهر من لفظه شيئا يقتضي نفي عموم التاثيرات كلها ولو اراد ما ذكرتموه لعدل عن هذه
العبارة الى ان يقول لم يره اثما او باينا على ان نحمل ذلك على ما قلتم وقلنا لان اللفظ اذا
احتمل لكل حمل على جميعه ويعارضون ايضا بما يروونه من ان ابن عمر طلق امراته وهي
حايض فقال النبي صا لعمر ابنه مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم
ليطلقها ان شاء وامر النبي صا ظاهره الوجوب وانما امر بالمراجعة واوجبها لان
الطلاق لم يقع فان قيل اذا كان الطلاق في الحيض لا يقع فاي معنى لقوله مره فليراجعها
والرجعة لا تكون الا بعد طلاق سبق قلنا معنى فليراجعها ان يردها الى منزله

ولا يفارقها قال ابن جني كان فارقها واعتزلها ما طلقها في الحيض وظن ان طلاقه
واقع فاخبره النبي صلى الله عليه وسلم فان قوله عليه السلام كان الطلاق لم يقع وامره بالعود الى ما كان
عليه وقد يقول احدنا لمن تلفظ بما ظن انه طلاق وليس هو في الحقيقة
كذلك رد زوجتك اليك وراجعها ولا تفارقها وليس هناك طلاق واقع
فان قيل فرق بين ترككم ظاهر قوله فليراجعها الذي لا يفيد الا الرجعة بعد الطلاق
وبين تركنا ظاهر الايجاب في قوله فليراجعها وجعلنا ذلك على الاستحباب
لنسلم ظاهر لفظة الرجعة قلنا الفرق بين الامرين ان ظاهر الامر
في الشريعة الوجوب وحمله على غيره مجاز وليس ظاهر لفظ رجوع يقتضي
وقوع الطلاق قبلها الا انا قد بينا انه قد يقال لمن لم يطلق واخرج امراته
واعتزلها ظانا انه قد طلق ردها وراجعها واعدها وذلك حقيقة غير مجاز

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الطلاق الثلث بلفظ واحد لا
يقع وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك وقد روي عن ابن عباس وعطا وطاوس يحكي
الى ما تقوله الامامية وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف ان الحجاج بن
ارطاة كان يقول ليس الطلاق الثلث بشيء وحكى في هذا الكتاب عن محمد بن
اسحق ان الطلاق الثلث يرد الى الواحدة دليلنا بعد الاجماع المتقدم ان يراعى
ان المشروع في الطلاق ايقاعه متفرقا وقد وافقنا مالك وابو حنيفة على
ان الطلاق الثلث في الحال الواحدة محرم مخالف للسنة الا انهما يذهبان مع
ذلك الى وقوعه وذهب الشافعي الى ان الطلاق الثلث في الحال الواحدة غير محرم

والذي

والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى الطلاق مرتان ولم يرد بذلك الخبر لانه
لو اراده لكان كذبا وانما اراد الامر فكانه قال تعالى طلقوا مرتين وجرى مجرى قوله تعالى ومن
دخله كان امنا والمراد يجب ان تؤمنوه والمرتان لا يكونان الا واحدة بعد اخرى
ومن جمع الطلاق في كلمة واحدة لا يكون مطلقا مرتين كما ان من اعطى درهمين
مرة واحدة لم يعطهما مرتين فان قيل العدد اذا ذكر عقيب الاسم لم يقتض التفريق
مثاله اذا قال له علي مائة درهم مرتان واذا ذكر العدد عقيب فعل اقتضى التفريق مثاله
ادخل الدار مرتين او ضربت مرتين والعدد في الاية عقيب اسم لا فعل قلنا قد بينا ان
قوله تعالى الطلاق مرتان ان معناه طلقوا مرتين فالعدد مذكور عقيب فعل لا اسم
قيل اذا ثبت وجوب تفريق الطلاق فلا فرق بين ان يكون في طهر واحد او طهرين وانتم
لا تجوزون تفرقته في طهر واحد قلنا اذا ثبت وجوب التفريق كل من اوجبه يذهب
الى انه لا يكون الا في طهرين فان قيل فاذا كان الثلث لا يقع فاي معنى لقوله انه لا تدري
لعل الله يحدث بعد ذلك امرا وانما المراد انه اذا خالف السنة في الطلاق وجمعت
بين الثلث وتعديت ما حده الله تعالى لم تامن ان يتوق نفسك الى المراجعة فلا تتمكن
منها قلنا قوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا مجمل غير مبين فمن اين لكم انه
اراد ما ذكرتم والظاهر غير ذلك لان ما هو الامر الذي يحدثه الله تعالى متعلقا بتعدي حدود الله
تعالى لانه تعالى قال تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري
لعل الله يحدث بعد ذلك امرا ويشبه ان يكون المراد لا تدري ما يحدثه الله من عقاب
يعجله في الدنيا على تعدي حدوده وهذا اشبه بما ذكرناه واقل الاحوال ان يكون الكلام محتملا له

فسقط تعلقهم وقد قيل ان قوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا متعلق
بالنهي عن اخراجهن من بيوتهن لئلا يبدو له في المراجعة وهذا ايضا مما
يحتمله الكلام فمن اين لهم ان المراد ما ذكروه وقد يتعلقون في ان الطلاق الثلث
في حال واحدة ليس ببدعة بما رواه سهل ابن سعد الساعدي قال لاعن رسول الله صلى الله عليه وسلم
بين العجلاني وزوجته فلما تلاعنا قال الزوج ان امسكتها فقد كذبت عليها
هي طالق ثلثا فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا سبيل لك عليها وموضع الاستدلال منه ان العجلاني
كان قد طلق في وقت لم يكن له ان يطلق فيه فطلق ثلثا فبين له النبي صلى الله عليه وسلم حكم
الوقت وانه ليس ان يطلق فيه ولم يبين له حكم العدد ولو كان ذلك العدد محرما
وبدعة لبينه والجواب انه لا دلالة لهم فيما في هذا الخبر لان الفرقة بلعان الزوج
قد كانت واقعة عنده وانما تلفظ بالطلاق الثلث بعد ما بانت منه فلم يكن لقوله
حكم فان قالوا الا انكر النبي عليه السلام على العجلاني التلفظ بالثلث في وقت واحد قلنا قال الكر
اعتقاده ان طلاقه يؤثر بعد اللعان والعزم في ترك انكار ذلك عليه على ان خبر العجلاني
وما اشبهه خبر واحد وقد بينا ان الاخبار الاحاد لا توجب علما ولا عملا وهو معارض باخبار من الاخبار
كثيرة متضمن ارتفاع التطليقات الثلث في الحال الواحدة بدعة وطلاق السنة
فان احتج من يذهب الى ان الطلاق الثلث يقع وان كان بدعة بما روي في حديث ابن
عمر من انه قال للنبي صلى الله عليه وسلم ارايت لو طلقتها ثلثا فقال عليه السلام اذا عصيت ربك وبانت منك
امراتك فالذي يبطل ذلك انه لا تصريح في قوله ارايت ثلثا وانني كنت افعل ذلك بكلمة لو طلقتها
واحدة وحالة واحدة ويجوز ان يكون مراده انني لو طلقتها ثلثا في ثلثة اطهار الله يسمى

مطلقا ثلثا فاذا قيل لا فائدة على هذا الوجه في قوله عليه السلام اذا عصيت ربك وبانت منك
امراتك قلنا يحتمل ذكر المعصية امرين احدهما ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلم من
زوجة ابن عمر حضرا ومن امرا يقتضيان المعصية بفراقها والامر الاخر انه مكروه للزوج
ان يخرج نفسه من التمكن من مراجعة المراة لانه لا يدري كيف ينقلب قلبه وربما عتبه
دعاه بالمعصية ومن ابان زوجته بالتطليقات الثلث في الاطهار الثلثة والمراجعة
في خلال ذلك فهو محرم لها على نفسه حتى تنكح زوجا غيره ووجه كراهية ذلك ما
ذكرناه وجواب ثاني في تاويل الخبر وهو ان يحتمل قوله عليه السلام بانت زوجتك على انها اذا
خرجت من العدة بانت فان المطلق ثلثا بلفظ واحد ثلثا وخرجت يقع منه تطليقة
واحدة على الصحيح من مذهبنا فاذا طلقها بكلمة واحدة ثلثا وخرجت من العدة بانت منه
وانما عصى ربه لانه ابتدع بالجمع بين التطليقات الثلث في الحال الواحدة فان تعلقوا ايضا
بما يروونه من ان عبد الرحمن طلق امراته ثلثا بما حضر ثلاثا فجوابه انه يجوز ان يكون طلقها
في اطهار ثلثا مع مراجعة تخللت وليس في ظاهر الخبر انه طلقها بلفظ واحد في
حالة واحدة وهذه الطريقة التي سلكناها يمكن ان يطرد في جميع اخبارهم التي
يتعلقون بها مما يتضمن وقوع طلاق ثلث فقد فتحنا طريق الكلام على ذلك كله
واوضحناه فلا معنى للتطويل بذكر جميع الاخبار على ان اخبارهم معارضة باخبار
موجودة في رواياتهم وكتبهم تقتضي ان الطلاق الثلث لا يقع منها ما رواه ابن
سيرين انه قال حدثني من لا اتهم ان ابن عمر طلق امراته ثلثا وهي حائض فامره النبي صلى الله عليه وسلم
بان يراجعها وبما رواه الحسن قال ان عمر رجل طلق امراته ثلثا بفم واحد فابانها منه

وربما عتبه الداعي الهوى بالمراجعة فاذا صح امرها من بعد صح

فقيل له انك بالامس ردوتها عليه فقال خشيت ان يتتابع فيه السكران
والغيران وروى عن ابن عباس رض انه كان يقول ان الطلاق كان على عهد النبي صلعم
وعهد ابي بكر وصدر من امارة عمر طلاق الثلث واحدة ثم جعلها عمر بعد ذلك
ثلثا وروى عكرمة عن ابن عباس قال طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلثا في مجلس
واحد فحزن عليها حزنا شديدا فسأله رسول الله صلعم كيف طلقتها فقال طلقتها
ثلثا قال في مجلس واحد قال نعم قال عم انما تلك واحدة فراجعها ان شئت قال
فراجعها والاخبار المعارضة لاخبارهم اكثر من ان تحصى ومما
انفردت به الامامية القول بان الطلاق بعد الطلاق وان كان في طهرين
او طهر واحد لا يقع الا بعد تخلل المراجعة والفقهاء كلهم يخالفون في ذلك لان
ابا حنيفة وان جعل ذلك بدعة فانه يذهب الى وقوعه ولزومه والحجة لنا
بعد اجماع الطائفة انا قد دللنا على ان ايقاع الطلاق بعد الطلاق من غير مراجعة محرم
بدعة وخلاف السنة وقد بينا ان التحريم في الشرع يتبعه الفساد ونفي الاحكام الشرعية
وايضا فان من طلق على الترتيب الذي ذكرناه وقع طلاقه واثر ومن لم يتبع الطلاق
الطلاق من غير مراجعة لا اجماع ولا دليل على وقوع طلاقه فيجب ان يحكم بنفيه
فان قيل كيف تذهبون الى ان المطلق ثلثا بكلمة واحدة تقع من طلاقه واحدة
وهو مبدع مخالف للسنة وعندكم ان البدعة لا يلحقها حكم شرعي قلنا انما
ابدع من جمع بين الثلث في ضم قوله ثلثا الى قوله انت طالق فالغينا من كلامه ما
هو خلاف السنة وهو قولنا ثلثا واسقطنا حكمه واوجبنا وقوع تطليقة واحدة

لانه

لانه بقوله انت طالق قد تلفظ بلفظ الطلاق المسنون فيه فيجب اذا تكامل باقي
الشرايط ان يقع واحدة وجرى ذلك مجرى ان يقول انت طالق ويتبع ذلك
بلفظ لا تاثير له مثل قوله قام زيد ودخلت الدار وقد علمنا انه لو اتبع ذلك بشيء
مما ذكرناه لم يخرج لفظه بالطلاق من ان يكون واقعا وان اتبعه بما لا حكم
له فاذا قيل لم يسن له ان يقول لها انت طالق ثم يقول ثلثا فيجب ان لا يقع طلاقه
قلنا ولم يسن له ان يقول انت طالق ثم يسميها ومع ذلك فلو فعل خالف
السنة ووقع طلاقه لانا قد بينا انه ما خالف السنة فيما وقع به الطلاق وانما خالفها
في غيره ومما انفردت به الامامية القول ان الطلاق لا يقع الا بالتعيين
والتمييز فاذا قال الرجل لاربع نسوة احداكن طالق فكلامه لغو لا حكم له في الشريعة
وقال ابو حنيفة واصحابه والثوري وعثمان البتي والليث اذا لم ينو واحدة بعينها حين قال
فانه يختار ايتهن شاء فيوقع الطلاق عليها والباقيات نساؤه وقال مالك اذا لم
ينو واحدة بعينها طلق عليه جميع نسائه وقال الشافعي اذا قال لامرأته احديكما طالق
ثلثا منع منهما حتى تبين فان قال لم ارد هذه كان اقرارا منه بالاخرى والحجة لنا
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضا فان الطلاق حكم شرعي وقد ثبت
وقوعه ولزومه مع التعيين ولا دليل على وقوعه مع الجهالة ويجب نفي وقوعه وايضا
فلا خلاف في ان المشروع في الطلاق تسمية المطلقة والاشارة اليها بعينها او
ما يرفع الجهالة عنها فاذا لم يفعل ذلك فقد تعدى المشروع وقد بينا ان الفساد تابع
لما خالف الشرع ومذهب مالك ابعد من مذهب جماعة لانه انما طلق واحدة

كانت لا بعينها فكيف يطلق عليه جميع نسائه وقول غيره من الفقهاء في هذه
المسألة اقرب الى الصواب مسألة ومما انفردت الامامية به ان تعليق
الطلاق بجزء من اجزاء المرأة اي جزء كان لا يقع به الطلاق وخالف باقي الفقهاء في ذلك
فقال ابو حنيفة واصحابه الا زفر اذا علق الطلاق بما يعبر به عن جملة البدن مثل
الرأس والجسد او عن جزء شايع مثل ربعك او نصفك وقع الطلاق ولا
يقع بما عدا ذلك وقال الشافعي اذا علقه بكل بعض من ابعاضها مثل يدك او رجلك
او شعرك وغير ذلك من الابعاض وقع الطلاق ووافقه على ذلك ابن ابي ليلى
وزفر ومالك والليث وابن حي دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة ان تعليق
الطلاق ببعضها ليس من الالفاظ المشروعة في الطلاق فيجب الا يقع وايضا
فان الطلاق حكم شرعي وقد ثبت انه اذا علقه بها وكملت الشرايط وقع ولم يثبت انه
اذا علقه ببعضها وقع والحكم الشرعي يجب نفيه بانتفاء دليل شرعي عليه ومما
يمكن ان يستدل به قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
فجعل الطلاق واقعا بما يتناوله اسم النساء واليد والرجل لا يتناولهما هذا الاسم
بغير شبهة وفرق ابو حنيفة بين الرقبة والرأس والفرج وبين اليد والرجل
لانهم يقولون عندي كذا وكذا رأسا من العبيد والاماء وكذا وكذا رقبة
وكذا وكذا فرجا غير صحيح لان جميع ما ذكرناه مجاز او استعارة وكلامنا على
الحقايق ولان اليد قد يعبر بها ايضا عن جميع البدن لانهم رووا عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال على اليد ما اخذت حتى ترده واراد به الجملة وقال الله تعالى تبت يدا ابي لهب

وقال الله

وقال الله تعالى فبما كسبت ايديهم وانما اراد الجملة دون البعض كما
مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الظهار لا يثبت حكمه
الا مع القصد والنية وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعتبروا النية فيه
ومنع الليث بن سعد والمزني وداود من وقوع ظهار السكران واجاز ذلك
بعض الفقهاء وكل شيء احتججنا به في ان النية معتبرة في الطلاق فهو حجة ها هنا
فلا معنى لاعادته مسألة ومما انفردت به الامامية ان الظهار لا يقع الا في
طهر لا جماع فيه بمحضر من شاهدين فمتى اخل بشرط مما ذكرناه لم يقع ظهار وخالف
باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد اجماع الطايفة ان الظهار حكم شرعي وانما
يثبت في الموضع الذي يدل الشرع على ثبوته واذا وقع مقارنا للشروط التي
ذكرناها فلا خلاف بين الامة في لزوم حكمه وليس كذلك اذا اختل بعض
هذه الشروط لانه لا دليل شرعي على لزومه مع فقد الشروط التي اعتبرناها فيجب
نفي وقوعه مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الظهار
لا يقع بيمين ولا مشروطا باي شرط كان وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة
لنا في هذه المسألة الحجة في المسألة التي تقدمتها بلا فصل ولا معنى للتكرار
مسألة ومما انفردت به الامامية ان الظهار لا يثبت حكمه مع الجهالة
ولا بد فيه من التعيين والتمييز اما بالاشارة والتسمية ومن قال لنسائه انتن علي
كظهر امي لا حكم لقوله وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد
التردد ان الظهار حكم شرعي وقد ثبت بالاتفاق انه يقع مع التعيين ولم

يثبت انه واقع مع الجهالة ۞ ومما انفردت الامامية به القول
بان الظهار لا يقع الا بلفظ الظهر ولا يقوم مقامها تعليقه بجزء من اجزاء
الام او عضو منها اي عضو كان وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة
واصحابه اذا قال انت علي كيد امي او راسها او ذكر شيئا يحل له النظر اليه منها
لم يكن مظاهرا فان قال كبطنها او فخذها وما اشبه ذلك كان مظاهرا
لانه يجري مجرى الظهر في انه لا يحل له النظر اليها وقال ابن القاسم قياس قول مالك
انه يكون مظاهرا بكل شيء من الام وقال الثوري والشافعي اذا قال انت علي كراس
امي او كبطنها فهو مظاهر لان منها بذلك محرم عليه والحجة لنا بعد
اجماع الطايفة ما تقدم من ان الظهار حكم شرعي وقد ثبت وقوعه
ولزومه اذا علق بالظهر ولم يثبت ذلك في باقي الاعضاء وايضا فان الظهار
مشتق من لفظ الظهر فاذا علق بالبدن وما اشبههما بطل الاسم المشتق
من الظهر ولم يجر اجراؤه فاذا قيل في اليد معنى الظهر قلنا الاتفاق في معنى
التحريم لا يوجب ان يكون اليد ظهرا او يجري والاسم مشتق من الظهر دون غيره ۞ مسألة
ومما ظن انفراد الامامية به القول بان من ظاهر ثم جامع قبل ان يكفر لزمته كفارتان
ووافق الامامية في ذلك الزهري وقتادة وخالف باقي الفقهاء واوجبوا كفارة واحدة
دليلنا الاجماع المتردد واعتبار اليقين ببراءة الذمة فان ذلك لا يحصل الا مع كفارتين
دون الواحدة فان قيل اذا كانت الكفارة انما تلزم بالعود وهو امساكها زوجة
والمقام على استباحة التمتع بها دون الجماع بدلالة قوله تعالى من قبل ان يتماسا

فبالعود

فبالعود تلزم كفارة واحدة والجماع لا يوجب كفارة اخرى قلنا الواجب بحكم
الظهار اذا تعقبه العود الكفارة فاذا جامع قبل ان يكفر لا يمتنع ان يلزمه اخرى عقوبة
كتاب الايلاء مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الايلاء لا يكون
الا باسم الله تعالى دون غيره ولو قال ان قربتك فلله علي صوم او صلوة لم يكن
موليا وقال زفر ومحمد ومالك وابن حي والشافعي هو مول واذا قال لله علي صوم
كان موليا في قولهم جميعا والحجة لنا بعد اجماع الطايفة ان الايلاء يتعلق به
حكم شرعي وقد علمنا تعلقه في الموضع الذي يتفق عليه ولم يدل دليل على ثبوت
حكمه في موضع الخلاف فيجب نفي ثبوته ۞ مسألة ومما انفردت به الامامية ان
الايلاء لا يقع في حال الغضب الذي لا يضبط الانسان معه نفسه ولا مع الاكراه
ولا بد فيه من القصد وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا ما
تقدم في كتاب الطلاق وانه لا يقع مع الغضب والاكراه ۞ مسألة ومما
ظن انفراد الامامية به ان من حلف الا يقرب زوجته وهي مرضع خوفا
من ان تحمل فينقطع لبنها فيضر ذلك بولدها لا يكون موليا وخالف باقي
الفقهاء في ذلك وروي عن الاوزاعي موافقة الامامية وقال مالك لا يكون
موليا اذا اراد صلاح ولده ولم يرد الامتناع في الجماع الاضرار بالامراة والحجة
لنا بعد اجماع الطايفة ان انعقاد الايلاء حكم شرعي وقد ثبت انعقاده
في موضع الاتفاق ولم يثبت في موضع الخلاف وانعقاده حكم شرعي
يجب نفيه بنفي الدليل الشرعي فان احتجوا بعموم قوله تعالى الذين يؤلون من

نسائهم تربص اربعة اشهر فالجواب ان العموم يخص بالدليل وبعد فان الآية
يقتضي وجوب التربص فيمن آلى ونحن نمنع من قال للمرضعة اذا قرب في
في الرضاع موليا فالاسم لا يتناوله فان قيل هذا يوجب الا ينعقد الايلاء في
مصلحة للرجل والزوجة او الولد على كل حال في غير الرضاع ايضا قلنا
كذلك نقول واليه نذهب [illegible] ومما كان الامامية
منفردة فيه وان جمهور الفقهاء على خلافه القول بان الرجل اذا قال لامرأته
يا زانية وما جرى مجرى ذلك لا يوجب اللعان بينهما وانما يكون قاذفا
والذي يوجب اللعان ان يقول رأيتك تزنين ويضيف الفاحشة منها
الى مشاهدة او ينفي ولدا وحملا ووافق مالك والليث في هذه الجملة والحجة لنا
اجماع الطائفة وايضا فان اللعان يتعلق به احكام شرعية والطريق الى
اثبات ما يوجبه ادلة الشرع وقد ثبت في الموضع الذي ذكرناه بالاتفاق انه
يوجب اللعان ولم يثبت ذلك فيما عداه فيجب نفي ايجابه اللعان [illegible]
ومما انفردت الامامية به ان من قذف امرأته وهي خرساء او صماء لا تسمع
شيئا فرق بينهما واقيم عليه الحد ولم تحل له ابدا ولا لعان بينهما وخالف
باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه اذا قذف الاخرس امرأته لم يحد
ولم يلاعن الاخرس اذا قذف وقال الاوزاعي اذا قذف امرأته وهي خرساء
لحق به ولدها ولا حد عليه ولا لعان وقال مالك والشافعي يلاعن الاخرس
اذا قذف زوجته وهي خرساء لان الذي امرأته بالاشارة دليلنا على صحة

ماذهبنا

ما ذهبنا الاجماع المتردد وانما اوجب الفرقة والحد على الزوج اذا قذف زوجته
وهي خرساء لان الذي يسقط الحد عن الزوج اللعان والملاعنة للخرساء لا
تصح وقول الاوزاعي ان الولد يلحق بمن قذف امرأته وهي خرساء صحيح لان اللعان
اذا لم يصح وقع بينهما الخرس الامرأة فالولد لاحق واما نفيه الحد عنه فغلط
منه لانه قاذف لم يبطل عنه الحد اللعان فالحد لازم فيه [illegible] ومما انفرد به
الامامية القول بان من لاعن زوجته فجحد ولدها ثم رجع بعد ذلك فاقر
بالولد فانه يضرب حد المفتري ويورث الولد منه ولا يورث هو من ذلك الولد
ويورث من هذا المولود اخوته من قبل امه ولا يورث منه اخوته من جهة ابيه
ولست اعرف موافقا للامامية من مخالفيها في هذه المسألة والدليل على صحة هذا
المذهب الاجماع المتردد وايضا فان الاحتياط فيه لان اقراره بالولد بعد نفيه يغلب
ان القصد به الطمع في الميراث واذا حرم الميراث كان ذلك صارفا عن هذا
القصد ومقتضيا ان الاقرار بعد الجحود مع حرمان الميراث انما هو لتحري
الحق والقصد دون غيره مسائل [illegible]
ومما يظن انفراد الامامية به القول بان الآيسة من النساء من الحيض اذا كانت
في سن من لا تحيض لا عدة عليها متى طلقت وكذلك من لم يبلغ المحيض اذا لم
يكن في سن مثلها من تحيض لا عدة عليها وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويوجبون العدة
على الآيسة من المحيض وعلى التي لم تبلغه على كل حال وعدة هؤلاء عندهم الاشهر
وهذا المذهب ليس بمذهب جميع الامامية وان كان فيهم من يذهب اليه ويقول

على اخبار احاد في ذلك لا حجة فيها وليس بمذهب لجميع الامامية فيلحق
ما اجمعوا عليه والذي اذهب انا اليه ان على الآيسة من المحيض التي لم تبلغه
العدة على كل حال من غير مراعاة للشرط الذي حكيناه عن اصحابنا والذي يدل على
صحة مذهبنا هذا المذهب قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم
ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر واللائي لم يحضن وهذا صريح في الآيسات
من المحيض واللائي لم يبلغن عدتهن الاشهر على كل حال لان قوله تعالى واللائي
لم يحضن معناه واللائي لم يحضن كذلك فان قيل كيف تدعون ان الظاهر
يقتضي ايجاب العدة على ما ذكرتم على كل حال وفي الاية شرط وهو قوله تعالى ان ارتبتم
قلنا اول ما نقوله ان الشرط المذكور في الاية لا ينفع اصحابنا لانه غير مطابق
لما يشترطونه وانما يكون نافعا لهم الشرط لو قال ان كان مثلهن لا
يحضن في الآيسات وفي اللائي لم يبلغن المحيض فاذا كان مثلهن واذا
لم يقل تعالى ذلك وقال جل وعز ان ارتبتم وهو غير الشرط الذي يشرطه اصحابنا
فلا منفعة لهم به وليس يخلو قوله تعالى ان ارتبتم من ان يريد به ما قاله جمهور
المفسرين واهل العلم بالتاويل من انه تعالى اراد به ان كنتم مرتابين في عدة هؤلاء
النساء وغير عالمين بمبلغها فقد رووا ما يقوي ذلك من ان سبب نزول
هذه الاية وهو ما ذكرناه من فقد العلم فروى مطرف عن عمرو بن سالم قال
قال ابي ابن كعب يا رسول الله ان عددا من عدد النساء لم يذكر في كتاب الله الصغار
والكبار واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فكان هذا سبب نزول

هذه الاية

هذه الاية والارتياب الذي ذكرناه ولا يجوز ان يكون الارتياب من المحيض
بانها آيسة وغير آيسة لانه تعالى قد قطع في الاية على اليأس من المحيض
بقوله تعالى واللائي يئسن والمشكوك في حالها والمرتاب في انها تحيض او لا تحيض
لا تكون آيسة والمرجع في وقوع الحيض منها وارتفاعه اليها وهي المصدقة
على ما تخبر به فيه ومعرفة الرجال به مبنية على اخبار النساء فاذا اخبرت
بان حيضها قد ارتفع قطع عليه ولا معنى للارتياب مع ذلك واذا كان
الحيض المرجع فيه الى النساء ومعرفة الرجال به مبنية عن اخبار النساء وكانت
الريبة المذكورة في الاية منصرفة الى اليأس من المحيض وكان يجب ان يقول
تعالى ان ارتبتن او ارتبتن لان الحكم يرجع الى النساء ويتعلق بهن فهن المخاطبات
به فلما قال الله تعالى ان ارتبتم فخاطب الرجال دون النساء علم ان المراد هو
الارتياب في عدة من بلغتها فان قيل ما انكرتم من ان يكون الارتياب ههنا
انما هو لمن تحيض او لا تحيض ممن هو في سنها على ما شرطه بعض اصحابكم
قلنا هذا يبطل لانه لا ريب في سن من تحيض مثلها من النساء ولا تحيض لان
المرجع فيه الى العادة ثم اذا كان الكلام مشروطا فالاولى ان يعلق بالشرط
بما لا خلاف فيه دون ما فيه الخلاف وقد علمنا ان من شرط وجوب الاعلام بالشيء
والاطلاع عليه فقد العلم ووقوع الريبة ممن يعلم بذلك ويطلع عليه فلا بد اذا من ان
يكون ما علقنا نحن الشرط به وجعلنا الريبة واقعة فيه مرادا واذا ثبت
ذلك لم يجز ان يعلق الشرط بشيء اخر مما ذكروه او غيره لان الكلام يستقل بتعلق

الشرط بما ذكرناه لا خلاف فيه ولا حاجة بعد بنا الاستدلال الى امر اخر
لانا نرى انه لو استقبل بنفسه لما جاز اشتراطه ولذلك اذا استقل مشروطا
ينبني لا خلاف فيه فلا يجب تجاوزه ولا تخطيه الى غيره ... ومما يظن
ان الامامية مجمعة عليه ومنفردة به القول بان عدة الحامل المطلقة اقرب
الاجلين وتفسير ذلك ان المطلقة اذا كانت حاملا ووضعت قبل
مضي الاقرا الثلثة فقد بانت بذلك وان مضت الاقرا الثلثة
قبل ان يضع حملها بانت بذلك ايضا وقد بينا في جواب المسايل الواردة
من اهل الموصل الفقهية انه ما ذهب جميع اصحابنا الى هذا المذهب
ولا اجمع العلما منا عليه واكثر اصحابنا يفتي بخلافه ويذهب الى ان عدة
من ذكرنا حال وضعها الحمل وان من ذهب الى خلاف ما نصرناه انما عول
على خبر يرويه زرارة بن اعين عن ابي جعفر ع وقد بينا انه ليس بحجة يوجب
العلم وسلمناه مع ذلك وتاولناه واستوفينا هناك من الكلام ما لا
طايل في اعادته ههنا وفي الجملة اذا كانت هذه المسلة مما لا يجمع اصحابنا
عليها ويختلفون فيها فهي خارجة عما بنينا هذا الكلام عليه فان قيل
فما حجتكم على كل حال على ان عدة المطلقة اذا كانت حاملا هي وضعها الحمل دون
الاقرا فان احتججتم بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
عورضتم بعموم قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الجواب
عن ذلك انه لا خلاف بين العلماء في ان اية وضع الحمل عامة في المطلقة وغيرها

وانها

وانها ناسخة لما تقدمها ومما يكشف عن ذلك ان قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن انما هو في غير
الحوامل فان من استبان حملها لا يقال فيها لا يحل لها واذا كانت هذه خاصة
في غير الحوامل لم تعارض اية الوضع وهي عامة في كل حامل من مطلقة وغيرها
... ومما انفردت به الامامية ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها
ابعد الاجلين تفسير هذه المسلة ان المراة اذا كانت حاملا فتوفي زوجها
ووضعت حملها قبل ان تنقضي اربعة اشهر وعشرة ايام لم تنقض بذلك عدتها
حتى تمضي اربعة اشهر وعشرة ايام فان هي مضت عنها اربعة اشهر و
عشرة ايام ولم تضع حملها لم يحكم لها بانقضاء العدة حتى تضع الحمل
فكان العدة تنقضي بابعد هذين الاجلين مدة اما مضي الاشهر او وضع الحمل
وهذه المسلة يخالف فيها الامامية جميع الفقها في زماننا هذا لان الفقها
يحكون في كتبهم ومسايل خلافهم خلافا قديما فيها وان امير المومنين ع
وعبد الله بن عباس رض كانا يذهبان الى مثل ما يفتي به الامامية الان فيها
للامامية الاجماع المتردد في هذا الكتاب وايضا فان عدة عبادة يستحق فيها الثواب
وانه اذا بعد مداها زادت مشقتها وكثر الثواب عليها في العدة واذا مضت عليها
اربعة اشهر وعشر كانت المشقة اكثر في الثواب اوفر فقولنا اولى من قولهم
فان احتجوا بظاهر قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
وانه عام في المتوفى عنها زوجها وغيرها عارضناهم بقوله تعالى والذين يتوفون

منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وانه عام في الحامل
وغيرها لو كانت الايتان التي ذكروها عامة الظاهر جاز ان تخصها بدليل
وهو اجماع الفرقة المحققة التي بينا ان الحجة فيه [illegible] ومما انفردت به
الامامية القول بان اقل ما يجوز ان ينقضي به عدة المطلقة التي تعتد بالاقراء
ما زاد على ستة وعشرين يوما بساعة او بدونها مثال ذلك ان يكون طلقها
زوجها وهي طاهر ثم حاضت بعد طلاقه لها فتلك الساعة اذا كانت
في الطهر فهي محسوبة قرءا واحدا ثم حاضت ثلثة ايام وهو اقل الحيض
وطهرت عشرة ايام وهو اقل الطهر ثم حاضت بعد ذلك ثلثة
ايام وطهرت بعدها عشرة ايام ثم حاضت فعند اول قطرة تراها من الدم
قد بانت وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك واما الشافعي وان كان قوله في
القرء انه الطهر مثل قولنا واحتسبت ايضا المراة بالطهر الذي يقع فيه
الطلاق حسب ما نذهب اليه فانه يذهب الى ان اقل الطهر خمسة عشر
يوما فاقل ما ينقضي به العدة على مذهبه اثنان وثلثون يوما ولحظتان
مثل ذلك ان يطلقها في اخر جزء من اجزاء طهرها ثم تحيض فيحصل
لها قرء بذلك ثم تحيض يوما وليلة وهو اقل الحيض عنده ثم تطهر
خمسة عشر يوما ثم ليبتدي بها الحيض لحظة واحدة فتنقضي عدتها
باثنين وثلثين يوما وليلة ولحظتين فاما ابو يوسف ومحمد فانهما
ذهبا الى ان اقل ما يمكن ان تنقضي به العدة تسعة وثلثون يوما ولحظة

واحدة

واحدة لانه يطلقها في اخر جزء من الطهر فتحيض عقيبه بثلثة ايام وهو اقل الحيض
عندهما ثم تطهر خمسة عشر يوما وهو اقل الطهر عندهما ثم تحيض ثلثة ايام ثم
تطهر خمسة عشر يوما ثم تحيض ثلثة ايام ثم تطهر لحظة واحدة وابو حنيفة يذهب
الى ان اقل ما ينقضي به العدة ستون يوما ولحظة واحدة لانه يعتبر اكثر الحيض
عنده عشرة ايام وكانه يطلقها في اخر اجزاء الطهر ثم تحيض عشرة ايام وتطهر خمسة عشر
يوما ثم تحيض عشرة ايام وتطهر خمسة عشر يوما ثم تحيض عشرة ايام ثم تطهر لحظة
واحدة والحجة لما ذهبنا اليه بعد اجماع الفرقة المحققة عليه ان الله تعالى امر المطلقة
التربص ثلثة اقراء والصحيح عندنا ان القرء المراد في الاية هو الطهر دون الحيض
وصح ايضا ان اقل الحيض ثلثة ايام واقل الطهر عشرة ايام وقد دللنا في باب الحيض
في هذا الكتاب على ان اقل الطهر هو عشرة ايام ودللنا فيما كنا امليناه من مسائل الخلاف
المفردة على ان اقل الحيض ثلثة ايام وقد سبق الان ما يدل على ان لفظة القرء في وضع اللغة
مشتركة بين الحيض والطهر وقد نص القوم على ذلك في كتبهم ومما يوضح صحة
الاشتراك انها مستعملة في الامرين بغير شك ولا دفاع وظاهر الاستعمال للفظة
بين شيئين يدل على انها حقيقة في الامرين الى ان يقوم دليل يقهر على انها مجاز
في احدهما واذا ثبت انها حقيقة في الامرين فلو خلينا والظاهر لكان يجب انقضاء
عدة المطلقة بان يمضي عليها ثلثة اقراء من الحيض والطهر معا لوقوع الاسم
على الامرين غير ان الامة اجمعت على انها لا تنقضي الا بمرور ثلثة اقراء من احد الجنسين
اما من الطهر او من الحيض واذا ثبت ذلك وكانت الاطهار التي تعتبرها تسبق

وعندهم ينقضي بانقضاء الحيضة الثالثة صح

ما يعتبره ابو حنيفة واصحابه لان اذا طلقها وهي طاهر انقضت عدتها عندنا
وعند الشافعي بدخولها في الحيضة الثالثة واذا سبق ما يعتبره لما به بين وبد
الاسم يتناوله وجب انقضاء العدة به واما الشافعي وان وافقنا في هذه الجملة
فقولنا انما كان اولى من قوله لانه يذهب الى ان اقل الطهر بين الحيضتين خمسة
عشر يوما وذلك عندنا باطل فلهذا الوجه اختلف قولانا فيما تنقضي به العدة فان
قيل قد ذهب بعض اهل اللغة الى ان القرء مشتق من الجمع من قولهم قريت
الحوض اذا جمعته وقراته ايضا بالهمزة وذهب اخرون الى ان المراد به الوقت
واستشهدوا بقول اهل اللغة اقرا الامر اذا حان وقته فان كان الاصل
الجمع فالحيض احق به لان معنى الاجتماع لا يوجد الا في الحيض دون الطهر
وان كان اصل الوقت فالحيض ايضا احق به لان الوقت انما يكون وقتا لما
يتجدد ويحدث والحيض هو الذي يتجدد والطهر ليس بمتجدد بل هو الاصل في
معناه عدم الحيض فالجواب ان اهل اللغة قد نصوا على ان القرء من الاسماء
المشتركة بين الطهر والحيض وانها من الالفاظ الواقعة على الضدين ومن لا يعرف
ذلك لا يكلم فيما طريقه اللغة وهذا القدر كاف في بطلان السوال ومما قيل
ان معنى الاجماع حاصل في حال الطهر لان الدم يجتمع في حال الطهر ويرسله
الرحم في زمان الحيض فاما الوقت فقد يكون الطهر والحيض معا فليس احدهما
بالوقت اخص من الاخر وقولهم ان الحيض حادث والطهر ليس بحادث
وانما هو ارتفاع الحيض والحيض اشبه بالوقت من الطهر فليس بشيء

الاجتماع

لان

لان الوقت يليق بكل متجدد من حدوث امر وارتفاع امر الا ترى ان الحمى
بوقت وهي حادثة وارتفاعها وزوالها بوقت فان بوقت من حيث كان متجددين
فان قيل ظاهر القران يقتضي وجوب الاستيفاء للعدة الثلثة اقراء كوامل
وعلى قولكم الذي شرحتموه لا يستوفي ثلثة اقراء انما يمضي عليها قرءان وبعض
الثالث ومن ذهب الى ان القرء الحيض يذهب الى انها تستوفي ثلثة حيض
كوامل فالجواب ان كل من ذهب الى ان القرء الطهر يذهب الى انه يعتد
بالطهر الذي وقع فيه الطلاق ولا احد من الامة يجمع بين القول بان القرء
هو الطهر وانه لا بد من ثلثة اقراء كوامل فاما سلمنا ان ظاهر الاية يقتضي
كمال الاقراء الثلثة لجاز الرجوع عن الظاهر بهذه الادلة ومما يجاب به ايضا ان
القرء في اللغة اسم لما اعتد اقباله وادباره وما اعتيد ادباره لانهم يقولون اقرا
النجم اذا طلع واقرا اذا غاب والاقراء المذكورة في الاية هو اسم الادبار الاطهار
فعلى ما ذكرناه يحصل للمعتدة ادبار ثلثة اطهار فيستوفي على ذلك اقراء ثلثة ومما
قيل ايضا ان القرء اذا كان من اسماء الزمان عبر باسم الثلثة منه عن الاثنين
وبعض الثالث كما قال تعالى الحج اشهر معلومات واشهر الحج شهران وبعض
الثالث وايضا فان من كتب كتابا جاز ان يقول لثلث خلون وان كان
في يومان وبعض الثالث ويمكن ان يقال في ذلك انه مجاز وحمل الاية
على الحقيقة اولى والجواب الاول الذي اعتمدناه اولى فان استدلوا على ان
القرء هو الحيض بان الصغيرة والايسة من الحيض ليستا من ذوات

الاقراء بلاخلاف وان كان الطهر موجودا فيهما ويقال للتي تحيض انها من
ذوات الاقراء بلاخلاف وان كان الطهر موجودا فيهما ويقال للتي تحيض
انها من ذوات الاقراء فلذلك قلنا ان القرء هو الحيض والجواب عن القرء
اسم للطهر الذي يتعقبه الحيض وليس باسم لما لا يتعقبه حيض والصغار
والايسة ليس بهما قرء لانه لا طهر لهما يتعقبه حيض فان استدلوا
بما يروى عن النبي صلعم من قوله لفاطمة بنت ابي حبيش دعي الصلوة ايام اقرائك
وهذا مشبهة في ان المراد به الحيض دون الطهر والجواب ان اخبار الاحاد
غير معمول بها في الشريعة وبعد فيعارض هذا الخبر قوله في خبر ابن عمر لعنه الله
انما السنة ان يستقبل بها الطهر ثم يطلقها في كل قرء تطليقة فقد ورد الشرع
ايضا باشتراك هذا الاسم بين الطهر والحيض مسئلة ومما يظن انفراد
الامامية به القول بان الاحداد لا يجب على المطلقة وان كانت باينا والاحداد
هو ان تمتنع المرأة من الزينة بالكحل والامتشاط والخضاب ولبس
المصبوغ والمنقوش وما جرى مجرى ذلك من ضروب وقد وافق الامامية
في ذلك قول الشافعي الجديد ومالك والليث بن سعد وقال ابو حنيفة
واصحابه والثوري على المطلقة المبتوتة من الاحداد مثل ما على المتوفى عنها
زوجها دليلنا باجماع الطائفة المحقة وايضا فان الاحداد حكم شرعي
والاصل انتفاء الاحكام الشرعية فمن اثبتها كان عليه الدليل وانما اوجبنا
الاحداد على المتوفى عنها زوجها وخرجنا عن حكم الاصل بدليل ليس هو ههنا



ثابتا مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان اكثر مدة الحمل سنة تامة
وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال الشافعي اكثر الحمل اربع سنين وقال
الزهري والليث وربيعة اكثره سبع سنين وقال ابو حنيفة اكثره سنتان
وقال الثوري والبتي اكثره سنتان وعن مالك فيه ثلث روايات احدها مثل
قول الشافعي اربع سنين والثاني خمس سنين والثالث سبع سنين
واعلم ان الفايدة في تحديد اكثر الحمل ان الرجل اذا طلق زوجته فاتت بولد بعد
الطلاق لاكثر من ذلك الحد لم يلحقه وهذا حكم مفهوم لابد من تحقيقه والذي
يدل على صحة مذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد انا نرجع في تحديد الحمل الى ما يثبت
توقيف واجماع وطرق علمية ولا نسلك طرق الظن ومخالفونا يرجعون
فيه اما الى اخبار احاد توجب الظن او الى طرق اجتهادية لا توجب العلم واكثر
ما فيها ايجاب الظن فتحديدنا اولى وايضا فانه لا خلاف في ان السنة
مدة الحمل وانما الخلاف فيما زاد عليها فصار ما ذهبنا اليه مجمعا على انه حمل
وما زاد عليه اذا كان لا دليل عليه يقينا كونه حملا لان كونه يقترن به اثبات حكم
شرعي والاحكام الشرعية تحتاج في اثباتها الى الادلة الشرعية فان قالوا
انما يرجع في هذه اللفظة العادة قلنا العادة والجهل فيما قلناه دون ما قالوه لانه
لا يعهد حمل يكون اربع سنين ولا سبع سنين وانما يدعي ذلك من ليس
قوله ثابت فان قالوا قد روى الشافعي ان ابن عجلان ولد لاربع سنين قلنا انما
يعمل في ذلك على ظنه وحسن اعتقاده في الراوي ومثل هذا لا يجوز بالظنون وهو

معارض بما يرويه عن عايشة انها كانت تقول الحمل سنتان وروى
سليمان ابن عباد قال كانت عندنا بواسط امراة بقي الحمل في جوفها خمس سنين
واذا تعارضت الاخبار سقطت وثبت ما حددناه باكثر الحمل. تم الجزء الاول
من كتاب الانتصار والحمد لله. الجزء الثاني من كتاب الانتصار تصنيف
الشريف الاجل العالم الاوحد المرتضى علم الهدى ذي المجدين ابي
القاسم علي ابن الحسين الموسوي رضي الله عنه وارضاه وجعل الجنة ماواه

بسم الله الرحمن الرحيم

ومما انفردت به [illegible]
الامامية ان من حلف بالله تعالى ان يفعل قبيحا او يترك واجبا لم ينعقد يمينه
ولم يلزمه كفارة اذا فعل ما حلف انه لا يفعله او لا يفعل ما حلف انه يفعله
ومن عدا الامامية يوجبون على ما ذكرناه الحنث والكفارة دليلنا الاجماع
المتردد وايضا فان انعقاد اليمين حكم شرعي بغير شبهة وقد علمنا بالاجماع
انعقاد اليمين اذا كانت على طاعة ومباح واذا تعلقت بمعصية فلا
اجماع ولا دليل يوجب العلم على انعقادها فوجب نفي انعقادها لانتفاء
دليل شرعي عليه وايضا فان معنى انعقاد اليمين ان يجب على الحالف
فعل ما حلف انه يفعله او يجب عليه الا يفعل ما حلف انه لا يفعله ولا خلاف
ان هذا الحكم مفقود في اليمين على المعصية لان الواجب عليه الا يفعلها
وكيف ينعقد يمين يجب على الاتي بها ان يعدل عن وجوبها فان قيل الشرط



انعقاد اليمين ما ادعيتم بل معناه وجوب الكفارة متى خالف او حنث قلنا
هذا غير صحيح لان وجوب الكفارة وحكم الحنث انما يتبعان انعقاد اليمين لا
انما يلزم منه الكفارة لاجل حلافه لليمين انعقدت فكيف نفس الانعقاد بلزوم الكفارة
وهو مبني عليه وتابع له والذي يكشف عن صحة ما ذكرناه ان الله تعالى امرنا بان
نحفظ ايماننا ونقيم عليها بقوله تعالى واحفظوا ايمانكم وقوله تعالى اوفوا بالعقود
فاليمين المنعقدة هي التي يجب حفظها والوفاء بها ولا خلاف ان اليمين على المعصية بخلاف
ذلك فيجب ان يكون غير منعقدة فاذا لم ينعقد فلا كفارة فيها وايضا فان من حلف ان
يفعل معصية ثم لم يفعلها هو بان لا يفعلها مطيع لله عز وجل فاعل لما يجب
عليه فكيف يجب عليه كفارة فيما اطاع الله تعالى فيه وادى الواجب به وانما تجب الكفارة
على من اثم بمخالفة يمينه وحنث ليحبط عنه الكفارة الاثم والوزر فان قيل فقد
روي عن النبي صلعم انه قال من حلف على شيء فراى ما هو خير منه فليات الذي هو
خير وليكفر عن يمينه قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا يقتضي قطعا و
انما تثبت الاحكام بما يقتضي العلم وليس من اخبارنا التي ترويها ائمتنا عم
ما لا يحصى من المعارضة مما يتضمن التصريح بسقوط الكفارة ويعارض
هذا الخبر بما روي عن النبي صلعم في حديث ... وانه قال فليات الذي هو خير و
كفارتها تركها يعني ترك المعصية لان الكفارة لما كانت لازالة الاثم
وترك المعصية اذا كان واجبا فلا اثم فيه فقد قام مقام الكفارة ونحن
نستعمل الخبرين المرويين عنه عم فنحمل قوله وليكفر على الاستحباب والندب

والمخالف لنا لا يمكنه على مذهبه استعمال الخبر المتضمن سقوط الكفارة
وان كفارتها تركها مسئلة ومما انفردت به الامامية ان القايل اذا قال
ان فعلت كذا فامراتي طالق او هي علي كظهر امي او عبدي حر وما صدقة لم
يكن كل ذلك يمينا يلزم فيها الحنث والكفارة فخالف باقي الفقها في ذلك فقال الكل
متى حنث لزمه الظهار والعتق وقال ابو حنيفة اذا حلف بصدقة جميع ماله
ثم حنث فعليه ان يتصدق بجميعه فقال الشافعي يجب عليه اذا حنث كفارة
يمين وقال مالك يخرج من ماله الثلث اذا حنث وقد روي موافقة الشيعة
عن ابن عباس رض وطاووس والشعبي ان لا شي عليه من حلف بذلك ثم حنث
اما الدلالة على ان الطلاق والظهار لا يقعان مشروطين فقد تقدم في هذا
الكتاب واما العتق والصدقة ففي اصحابنا من يفتي انه ان خرج ذلك القول
مخرج اليمين كان لغوا باطلا لا حكم له وان اخرج مخرج النذر كان له حكم النذر
ووجب عليه العتق والصدقة اذا كان ما علقه به من الشرط وهذا غير صحيح لان
النذر عند جميع اصحابنا من شرطه ان يقول الناذر لله تعالى علي كذا ان كان
كذا فاذا قال عبدي حر ان كان كذا او مالي صدقة وقصد النذر دون اليمين
فلا يكون نادرا الا ان يقول لله علي صدقة وعتق عبدي فان لم يقل ذلك لم يكن
نادرا كما لا يكون حالفا والدليل على ان ذلك ليس بيمين ولا يلزم فيه حنث
اجماع الطايفة واجماعهم حجة وخلافه ان الحالف بغير الله عاصي
مخالف لما شرع من كيفية اليمين فاذا كان انعقاد اليمين حكما شرعيا



لم يقع بالمعصية المخالفة للمشروع وايضا فان الاصل براءة الذمة من
الحقوق ومن اثبت ذلك كان عليه الدليل فان احتج ابو حنيفة بقوله تعالى
ومنهم من عاهد الله لان اتانا من فضله لنصدقن الاية وانه تعالى ذمهم على مخالفة
نفس ما عاهدوا عليه فالجواب ان لا نسلم ان ذلك عهد فمن ادعى له حكم
العهد فعليه اقامة الدلالة وبعد فان اكثر اصحابنا يقولون قوله علي عهد الله
ليس بيمين مسئلة ومما انفردت به الامامية ان القايل اذا قال علي عهد الله
ان لا افعل محرما فعله وان افعل طاعة فلم يفعلها او ذكر شيئا مباحا ليس بمعصية
ثم خالف انه يجب عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا او صيام شهرين متتابعين
وهو مخير بين الثلث وباقي الفقها يخالفون في ذلك فعند ابي حنيفة ومالك
ان هذا القول يمين يجب فيه ما يجب في حنث اليمين وقال الشافعي ان نوى
بذلك اليمين كان يمينا ومتى لم ينو لم تكن يمينا دليلنا اجماع الطايفة وان
شئت ان نقول قد ثبت ان من حلف على ان يفعل فعلا هو معصية
انه يجب عليه الا يفعله ولا كفارة عليه وكل من قال بسقوط الكفارة عمن ذكرناه
قال فيمن عاهد الله تعالى ثم نكث ان الكفارة التي ذكرناها تلزمه ولا احد من الامة
يفرق بين المسئلتين فمن فرق بينهما خالف الاجماع مسئلة ومما يظن ان
الامامية انفردت به وللشافعي فيه قولان احدهما موافق للامامية ان من
حلف بالله تعالى الا يدخل دارا ولا يفعل شيئا ففعله مكرها او ناسيا فلا كفارة عليه
والزمه باقي الفقها الكفارة الا على احد قولي الشافعي الذي ذكرناه دليلنا على صحة

ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضا فوله تعالى فليس عليكم جناح فيما اخطاتم
به فاذا قيل الجناح هو الاسم قلنا يعبر به في القران والشريعة عن الاثم وعن كل
ثقل فيجب حمله على الامرين ما لم يقم دلالة وايضا فان النسيان والاكراه يرفعان
التكليف السمعي وايضا فان الكفارة وضعت في الشريعة لازالة الاثم
المستحق وقد سقط الاثم عن الناسي بلا خلاف ولا كفارة عليه وايضا فان
الفعل المحلوف عليه يتعذر بالاكراه والنسيان كما يتعذر بفقد القدرة فكما يرتفع
التكليف مع فقد القدرة فكذلك يرتفع مع الاكراه وفقد العلم وكان من حلف
على ان يفعل شيئا وقد فقد قدرته عليه لا يلزمه كفارة وكذلك من حلف
ان يفعله فاكره على ان لا يفعله وسلب علمه فيجب ايضا ان لا يلزمه الكفارة لارتفاع
التمكن على الوجهين معا ويمكن ان نعارض المخالفون في هذه المسئلة
بما رووه وهو ظاهر في كتبهم ورواياتهم عن ابن عباس رض عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان
الله تعالى تجاوز لامتي عن الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وليس لهم ان
يحملوا الخبر على اسم الخطا والنسيان دون حكمهما لان الواجب حمله عليهما
معا الا ان يقوم دلالة الا ترى ان رفع الخطاء والنسيان نفسهما لا يمكن ان
يراد بالخبر وانما المراد ما يرجع الى الخطا والنسيان من حكم واسم وليس حمله على
احدهما اولى من الاخر فيجب حمله عليهما مسئلة ومما يجوز ان يظن انفراد الامامية
به ان من حلف ان لا يكلم زيدا حينا وقع على ستة اشهر وافق الامامية ابو حنيفة
في ذلك والشافعي يذهب الى ان الحين يقع على الابد وقال مالك الحين سنة واحدة

فالـ

والذي يجب تحقيقه ان هذا القايل اذا كان عنى بالحين زمانا بعينه فهو على ما
نواه وان اطلق القول عاريا من نية كان على ستة اشهر دليلنا على صحة مذهبنا
الاجماع المتردد واذا كان اسم الحين يقع على اشياء مختلفة فيقع على الزمان كله في قوله
تعالى وسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وانما اراد زمان الصباح و
المساء كله ورايت بعض متقدمي شيوخ اصحاب ابي حنيفة يحمل هذه الاية على
ان المراد بها ساعة واحدة وكانه قال سبحانه ساعة تمسون وساعة تصبحون
وهذا غلط فاحش منه لا يخفى ومما يقع عليه ايضا اسم الحين اربعون سنة
قال الله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر فذكر المفسرون انه اراد اربعين سنة
ويقع ايضا اسم الحين على وقت مبهم قال الله تعالى ومتعناهم الى حين ويقع
على ستة اشهر وقال عن ابن عباس ستة ومع اشتراك اللفظ لا بد من
دلالة في حمله على البعض ولما نقلت الامامية عن ائمتها انه ستة اشهر (في حكم)
واجمعوا عليه كان ذلك في حمله على ما ذكرناه وابو حنيفة مع اعترافه باحتمال
اللفظ للمعاني المختلفة كيف حمله على ستة اشهر بغير دليل مرجح واللفظ
يحتمل ذلك ويحتمل غيره وكذلك مالك واما الشافعي فهو اعذر منهما لانه
لما راى الاشتراك حمله على التابيد مسايل النذر مسئلة ومما انفردت الامامية
به ان النذر لا ينعقد الا بان يقول الناذر لله علي كذا بهذا اللفظ فان خالف
هذه الصيغة وقال علي كذا ولم يقل لله عز وجل لم ينعقد نذره وخالف باقي الفقهاء
في ذلك وروي عن الشافعي وابي ثور موافقة الامامية في ذلك دليلنا على ما

ذهبنا اليه الاجماع الطايفة الذي تكرر وايضا فلا خلاف في انه اذا قال باللفظ الذي
ذكرناه يكون نادرا وانعقاد النذر حكم شرعي لا بد فيه من دليل شرعي واذا قال
ما ذكرناه فلا دليل على انعقاده ولزوم الحكم به وايضا فان الاصل براءة الذمة
من حكم النذر فان من ادعى مع اللفظ المخالف لقولنا وجوبه في الذمة فعليه
الدليل ومما كانت الامامية تنفرد به ان النذر لا يصح في معصية ولا
بمعصية ولا يكون المعصية فيه سببا ولا مسببا فاما كون المعصية سببا
فمثاله ان ينذر انه ان شرب خمرا او ارتكب قبيحا اعتق عبده ومثال كون المعصية
مسببا ان تعلق بما يبلغه من محبته ان يشرب خمرا او يرتكب قبيحا والشافعي يوافق
الشيعة في ان نذر المعصية لا كفارة فيه وما كان عندي انه يوافقنا في ابطال كون
المعصية مسببا حتى قال لي بعض الشيوخ الشافعية ان الشافعي وافقنا ايضا
في ذلك والدلالة على قولنا اجماع الطايفة ان لزوم النذر حكم شرعي لا يثبت الا
بدليل شرعي وقد علمنا ان السبب والمسبب اذا لم يكن معصية انعقد النذر ولزم
الناذر حكمه بلا خلاف فمن ادعى مثل ذلك في المعصية فعليه الدلالة وايضا فمعنى
قولنا في انعقاد النذر انه يجب على الناذر فعل ما اوجبه على نفسه واذا علمنا بالاجماع
ان المعصية لا تجب في حال من الاحوال علمنا ان النذر لا ينعقد في المعصية
ويجوز ان يعارض المخالفون بالخبر الذي يروونه عن النبي صلعم انه قال لا نذر في معصية
ولم يفرق بين ان تكون المعصية سببا او مسببا ومما انفردت به الامامية
ان من اخلف النذر حتى فات فعليه كفارة وهي عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين

او اطعام

او اطعام ستين مسكينا وهو مخير في ذلك فان تعذر عليه الجميع كان
عليه كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا هذه الكفارة
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وان شئت ان تبنيه على
بعض المسائل المتقدمة فتقول كل من ذهب الى ان القول القائل مالي صدقة
او امراتي طالق ان كان كذا وكذا انه لا شيء يلزمه وان وقع الشرط اوجب هذه
الكفارة على من وجب عليه نذره والتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع وان شئت
ان تقول كل من منع انعقاد النذر على معصية على كل حال اوجب هذه
الكفارة فيمن فوت نفسه نذره ولا يلزم على ذلك ان الشافعي يوافقنا في
النذر المتعلق بالمعصية لانه لا يمنع منه على كل حال ويشرط بالاجتهاد وهو
يجوز لمن اداه اجتهاده الى خلافه واستفتى من هذه حاله خلافه في مذهبه
نحن لا نجيز خلاف مذهبنا على كل حال وقد شرطنا ان من منع ذلك على كل
حال فقد اوجب هذه الكفارة وهذا ما لا يوجد مع الشافعي ومما يظن
ان الامامية تنفرد به القول ان من نذر ان يمشي الى مشهد من مشاهد النبي صلعم في
امير المؤمنين عم او احد الائمة عم او صياما او صلوة فيه او ذبيحة لزمه الوفاء به وباقي
الفقهاء يخالفون في ذلك الا انه قد روي عن الليث بن سعد انه قال متى حلف الرجل
انه يمشي الى بيت الله عز وجل ونوى بذلك مسجدا من المساجد لزمه ذلك ان يلزمه
دليلنا الاجماع المتكرر وايضا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود
وهذه عقد في طاعة الله عز وجل وقربة وليس لهم ان يقولوا انما اوجب على نفسه حسبما

لايجب مثله في العبادات لان السعي قد يجب الى البيت الحرام وفي مواضع
الصلوة والصيام لاشبهة فيه ويعارضون بما يروى عنه عم من نذر
ان يطيع الله فليطعه ومما ظن ان الامامية تنفرد به ان النذر لا ينعقد الا ان
يكون معقودا بشرط متعلق بان يقول لله علي ان قدم فلان او كان كذا
ان اصوم او اتصدق ولو قال لله علي ان اصوم او اتصدق ولو قال لله علي ان
من غير شرط يتعلق به لم ينعقد نذره وخالف باقي الفقهاء في ذلك الا ان
ابا بكر وابا اسحق المروزي ذهبا الى مثل ما تقوله الامامية دليلنا على صحة ذلك
الاجماع الذي تردد وايضا فان معنى النذر في اللغة ان يكون متعلقا بشرط
ومتى لم يتعلق بشرط لم يستحق هذا الاسم واذا لم يكن ناذرا اذا لم يشترط لم يلزمه الوفاء
لان الوفاء انما يلزم متى يثبت الاسم والمعنى فاما استدلالهم بقوله تعا واوفوا
بعهد الله اذا عاهدتم وبما روي عنه عم من قوله من نذر ان يطيع الله فليطعه
فليس بصحيح اما الاية فانا لا نسلم انه مع التعري من الشروط يكون عهدا وكذلك
لا نسلم لهم انه مع التعري من الشروط يكون عقدا وكذلك لا نسلم لهم انه مع
الخلو من الشرط يكون عهدا او الايمان تناولنا ما يستحق اسم العقد والعهد
فعليهم ان يدلوا على ذلك واما الخبر عن النبي والنبي صلع امرنا بالوفاء بما هو
نذر على الحقيقة ونحن نخالف في انه يستحق هذه التسمية مع فقد الشرط فليدل الخصم واما
استدلالهم بقول جميل : فليت رجالا فيك قد نذروا دمي وهموا بقتلي
يا بثين لقوني ونحوه قول عنترة الشاتمي عرضي ولم اشتمهما والناذرين اذا لم القهما دمي

فان

٥٦

فان الشاعرين اطلقا اسم النذر مع عدم الشرط فمن ركيك الاستدلال
لان جميلا ما جلى لفظ نذرهم وانما اخبر عن اعدائه بانهم نذروا دمه فمن اين
لهم ان نذرهم الذي خبر عنه لم يكن مشروطا وكذلك القول في بيت عنترة على ان
قوله اذا لم القهما واذا لم القهما يدي على اختلاف الرواية هو الشرط وكانهم قالوا اذا القيته
فنذر واقتله والشرط فيه اللقاء له قد مضى في صدر الكتاب
الكلام في المسائل التي تنفرد بها الامامية في كفارة واطئ امرأته في الحيض وفي باب
الصوم ايضا فيمن تعمد ان يبقى جنبا من ليل شهر رمضان الى نهاره وفي نظاير
هذه المسئلة من باب الصوم يوجب فيها من الكفارة ما لا يوجبه
اكثر الفقهاء وقد بينا في باب مسائل الصوم وفي كفارة الجنايات في
الحرم ولا فايدة في اعادة ما مضى وانما نذكر ما لم يتقدم ذكره و
مما انفردت به الامامية القول بان واطئ امته وهي حائض ان عليه يتصدق بثلثة
امداد من طعام على ثلاثة مساكين وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا الاجماع المتردد
انا قد علمنا ان الصدقة بر وقربة وطاعة لله تعالى فهي داخلة تحت قوله تعالى افعلوا
الخير وامره بالطاعة فيما لا يحصى من الكتاب وظاهر الامر يقتضي الايجاب في الشريعة
فيجب ان يكون هذه الصدقة واجبة بظاهر القران وانما نخرج بعض ما يتناوله
هذه الظواهر عن الوجوب ونثبت له حكم الندب بدليل قاد الى ذلك ولا دليل
هيهنا يوجب العدول عن الظواهر ومما انفردت به الامامية القول
بان من نام عن صلوة العشاء الاخرة حتى يمضي النصف الاول من الليل وجب عليه

بعد

ان يقضيها اذا استيقظ وان يصبح صايما والكفارة عن تفريطه وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك دليلنا على صحة قولنا بعد الاجماع الذي يرد الطريقة
التي ذكرناها قبل هذه المسألة بلا فصل من قوله تعالى وافعلوا الخير وامره عز وجل
بالطاعة على الترتيب الذي ذكرناه [illegible] ومما انفردت به الامامية القول ان
على المرأة اذا جزت شعرها كفارة قتل الخطا عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا
او صيام شهرين متتابعين فان خدشت وجهها حتى تدميه كان عليها
كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك ودليلنا ما تقدم ذكره فلا معنى لاعادته

ومما انفردت به الامامية ان من شق ثوبه في الموت ولده او
زوجة كان عليه كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة
ما ذكرناه ما تقدم بلا فصل [illegible] ومما انفردت به الامامية ان من
تزوج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم بذلك ان عليه ان يفارقها ويتصدق بخمسة
دراهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدليل على ذلك ما تقدم ذكره [illegible]
ومما انفردت به الامامية ان من تزوج القول بان ولد الزنا لا يعتق في شيء
من الكفارات وقد روي وفاقها عن عبد الله بن عمر وعطاء والشعبي وطاوس
وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا بعد اجماع الطائفة قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث
منه تنفقون وولد الزنا يطلق عليه الاسم وقد رووا عن رسول الله صلى ان ولد الزنا لا
خير فيه ولد الزنا ولا في لحمه ولا في دمه ولا في جلده ولا في عظمه ولا في شعره ولا في بشره
ولا في شيء منه واجزاؤه في الكفارة اسقاط الحكم بمثل الخالي من ضرب كثير في الخير وقد بيناه ان

الرسول

خصصنا
الرسول صلى فان تعلقوا بظاهر قوله تعالى فتحرير رقبة قلنا نخص ذلك بدليل كما
كلنا امثاله بدليل [illegible] ومما ظن انفراد الامامية به القول بان من افطر لمرض
في صوم التتابع بني على ما تقدم ولم يلزمه الاستيناف وقد وافق الامامية على
هذا احد قولي الشافعي فله في هذه المسألة قولان احدهما ان يستانف مثل قول
باقي الفقهاء والاخر انه لا يستانف دليلنا الاجماع المتردد وايضا فان المرض عذر ظاهر
لسقوط الفروض وقد علمنا انه لو افطر لغير عذر لزمه الاستيناف ولم يجز له البناء
ولا يجوز ان يكون مثل ذلك حكمه مع العذر لان المعذور لا بد ان يخالف حكمه من لا عذر له
والقوم يفرقون بين الحيض والمرض في هذا الحكم ولا فرق بينهما عند التامل
لان لكل واحد منهما عذر لا يقدر على دفعه والانفكاك منه [illegible] ومما
انفردت به الامامية القول بان من صام من الشهر الثاني يوما او اكثر من صيام
الشهرين متتابعين وافطر من غير عذر كان مسيئا وجاز له ان يبني على ما تقدم
من غير استيناف وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع المتكرر قوله تعالى
ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وقد علمنا ان في الزامه
ذكرناه الاستيناف مشقة شديدة وحرج عظيم [illegible]
ومما انفردت به الامامية ان العتق لا يقع الا بقصد اليه بلفظ به ولا يقع مع الغضب
الشديد الذي لا يملك معه الاختيار ولا مع الاكراه ولا في السكر وعلى
جهة اليمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع من الطائفة كل
شيء دللنا به على ان الطلاق لا يقع على هذه الوجوه التي ذكرناها وقد تقدم وان شئت ان

نقول كل من قال من الامة بان الطلاق لا يقع على هذه الوجوه قال بمثله في العتق
والتفرقة بين المسئلتين خلاف الاجماع فان قيل فانتم تجيزون ان يقع العتق
مشروطا مثل ان يقول ان شفاني الله من مرضي فعبدي حر والتدبير
والمكاتبة عتق مشروط وايضا قلنا انما انكرنا ان يقع على جهة اليمين مثل
ان يقول ان دخلت الدار او فعلت كذا فعبدي حر ومما انكرنا ان يقع مشروطا
في النذر والقربات مسئلة ومما انفردت به الامامية ان الولاء للمعتق
انما يثبت في العتق الذي ليس بواجب بل على سبيل التبرع واما اذا كان العتق
في امر واجب ككفارة الظهار او قتل او افطار في شهر رمضان او نذر وما
اشبه ذلك من جهات الواجب فان الولاء يرتفع فيه والمعتق سائبة لا ولاء للمعتق
عليه وخالف بعض الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع الذي تردد ان الولاء
حكم شرعي والاصل انتفاء الاحكام الشرعية وانما تثبت بالادلة القاهرة
وقد علمنا بثبوت الولاء في عتق المتبرع ولم يقم دليل على ثبوته في العتق الواجب فيجب
ان يكون الاصل في انتفائه ومما انفردت به الامامية ان المولى اذا علق
العتق بعضو من الاعضاء عين اي عضو كان لم يقع عتقه وخالف باقي
الفقهاء في ذلك فذهب ابو حنيفة الى انه علق العتق بعضو يعبر به عن الجملة
كالراس والفرج وقع العتق والا لم يقع وذهب الشافعي الى ان العتق يقع اذا
علق بكل عضو من يد او رجل وغير ذلك دليلنا الاجماع المتردد وايضا فان وقوع
العتق حكم شرعي لا يجوز اثباته الا بدليل قاطع وقد علمنا ان حكم العتق يثبت اذا

علق



علق بالجملة ولم يقم دليل على ثبوته اذا علق بالاعضاء فيجب ان ينفيه مسئلة
ومما انفردت به الامامية ان العتق لا يقع الا اذا كان لوجه الله والقربة اليه ولم
يقصد به غير ذلك من الوجوه مثل الاضرار وما يخالف القربة وخالف باقي الفقهاء
في ذلك والدلالة على صحة مذهبنا بعد اجماع الطائفة ان العتاق حكم شرعي
لا يثبت الا بدليل شرعي ولا دليل على وقوعه مع نفي القربة مسئلة ومما انفردت
به الامامية القول بان من اعتق عبدا كافرا لا يقع عتقه وخالف باقي الفقهاء
في ذلك والدليل على صحة مذهبنا ما مضى في المسئلتين المتقدمتين وايضا فان
في جعل الكافر حرا تسلطا له على مثل اهل الدين والايمان وذلك لا يجوز
مسئلة ومما انفردت به الامامية ان العبد اذا كان بين الشريكين او اكثر من
ذلك فاعتق احد الشركاء نصيبه انعتق ما ملكه من العبد خاصة فان كان
هذا المعتق موسرا طولب بابتياع حصص شركائه فاذا ابتاعها انعتق جميع العبد
وان كان المعتق معسرا وجب ان يستسعى العبد في باقي ثمنه فاذا اداه
عتق جميعه فان عجز العبد عن الكسب والسعاية كان بعضه عتيقا وبعضه
رقيقا وجرى ملاكه بحساب رقه وتصرف في نفسه بحساب ما انعتق منه
وخالف باقي الفقهاء في هذه الجملة فقال ابو حنيفة اذا اعتق احد الشريكين
عتق نصيبه ولشريكه ثلث خيارات ان كان موسرا ان شاء اعتق وان
شاء استسعى وان شاء ضمن وان كان معسرا استسعى العبد ولم يرجع على
المعتق وقال ابن ابي ليلى يعتق كله وهو قول ابي يوسف ومحمد وان كان موسرا

ضمن فان كان معسرا سعى العبد وهو قول الثوري والحسن بن صالح بن حي
وحكى ابو يوسف عن ربيعة في عبد بين رجلين اعتقه احدهما وهو
موسر فقد عتق كله وضمن فان كان معسرا كان نصيبه رقيقا يتصرف
فيه وقال عثمان البتي لا شيء على المعتق الا ان يكون جارية رائعة يراد للوطي
فيضمن ما ادخل على صاحبه من الضرر وحكى الطحاوي عن قوم انهم قالوا يعتق
العبد كله ويضمن المعتق من شرى كان موسرا كان او معسرا ومن تامل هذه
الاقاويل المختلفة وجد قول الامامية على ترتيبه منفردا عنها والدلالة على صحة
مذهبنا الاجماع الذي يتكرر وان القول بنفوذ العتق في نصيب المعتق لا بد
منه لانه يتصرف في ملكه وتعديه الى ملك غيره لا يجوز لان من لا يملك
شيئا لا يجوز تصرفه فيه وتبعيض المعتق الذي هو بيّنت هذه المسألة
عليه لا بد منه واما الشافعي فقد صرح به فيما حكاه عنه وكذلك ابو حنيفه
ايضا في اثبات الخيارات للشريك الا انا اذا قلنا لابي حنيفه ارايت اذا
كان المعتق معسرا وعجز العبد عن السعاية والتكسب فكيف يكون الحال فلا بد له
عند ذلك من القول بما قلناه واما الشافعي فيلزمه ان يقول لها انما يجوز ان
يكون بعضه رقيقا وبعضه حرا اذا افترقت الحيلة في حريته اما بتغير من
المعتق ان كان موسرا او سعاية العبد ان كان المعتق معسرا الا سيما وانهم
كلهم يروون عن النبي صلى الله عليه انه قال من اعتق شقصا من مملوك فعليه خلاصه
كله من ماله فان لم يكن له مال استسعى العبد غير مشقوق عليه ويروون ايضا

عن

عن النبي صلى الله عليه قال من اعتق شركا له في عبد وهو حر كله وظاهر هذا الخبر يقتضي
ما حكيناه عن ابي يوسف ومحمد وذلك باطل عندنا وعند الشافعي فثبت انه عم
ارادا استحقاق التوصل الى الحرية بكل سبب فان استدل الشافعي فثبت بما
يروى عن النبي صلى الله عليه من قوله من اعتق شقصا له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد
قوم عليه قيمة عدل واعطى شركاه حصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق ورق
عليه ما رق والجواب ان هذا الخبر واحد وان كنا لا نعرفه ولا ندري عدالة رواته
وقد بينا في غير موضع ان اخبار الاحاد العدول لا يقبل في احكام الشريعة
وانما يصلح ان يحتج بهذا الخبر الشافعي على ابي حنيفه لانهما مشتركان في قبول
اخبار الاحاد وابو حنيفه يجيب عن هذا الخبر بان يقول ان العبد رقيق
الى ان يؤدي بالسعاية ما عليه كما انه كذلك الى ان يعتق صاحبه ولنا على ما
نذهب اليه ان نتناول ذلك على من عجز عن السعاية من العبيد فانه يبقى بعضه
رقيقا لا محالة وهذا التاويل اولى من تاويل ابي حنيفه لانه لو انطلق عليه ان
يسمى اسم الرق لجاز بيعه وهبته وعندنا لا يجوز ذلك مسائل التدبير
ومما انفردت به الامامية ان التدبير لا يقع الا مع قصد اليه واختيار له
ولا يقع على غضب ولا اكراه ولا سكر على جهة اليمين ويكون القربة الى الله تعالى
هي المقصودة به دون سائر الاغراض وخالف باقي الفقهاء في هذه المسائل والدلالة
على صحة مذهبنا فيها كلها ما قدمناه في باب العتاق من شروطه وانه لا يقع على
هذه الوجوه التي قلنا انه لا يقع عليها والطريقة في الامرين واحدة مسألة

ومما انفردت به الامامية انهم قسموا بيع المدبر فقالوا ان كان التدبير تطوعا وتبرعا
جاز له بيعه على كل حال في دين وغير دين كما يجوز له الرجوع في وصية وان كان
تدبيرا عن وجوب لم يجز له بيعه ومعنى ذلك ان يكون قد نذر مثلا ان برئ
مريضه او قدم غائبه ان يدبر عبده ففعل ذلك واجبا لا تبرعا وما وجدنا
احدا من الفقهاء فصل هذا التفصيل واطلقوا جواز البيع على كل حال او المنع منه
على كل حال فقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز بيعه وهو قول ابن ابي ليلى وساير اهل
الكوفة والحسن ابن حي وقال مالك لا يجوز بيع المدبر فان باع مدبره واعتقها المشتري
فالعتق جايز وينتقض التدبير والولاء للمعتق وكذلك ان وطيها فحملت منه
صارت ام ولد وبطل التدبير وقال الاوزاعي لا يباع المدبر الا من نفسه او من رجل
يجعل عتقه وولاه لمن اشتراه ما دام الاول حيا فاذا مات الاول رجع الولاء الى
ورثته وقال الليث اكره بيع المدبر فان باعه واعتقه المشتري اجاز بيعه وولاؤه
لمن اعتقه وقال عثمن البتي والشافعي يجوز بيع المدبر من حاجة ومن غير حاجة
فما في الجماعة من قسم تقسيم الامامية فصارت المسئلة انفرادية دليلنا
على ما ذهبنا اليه بعد الاجماع الذي يتردد ان التدبير اذا كان على سبيل النذر فهو
واجب عليه لازم له فلا يجوز الرجوع فيه ولا الفسخ له وليس كذلك التبرع
لانه لا سبب له يقتضيه مسئلة ومما انفردت به الامامية ان
التدبير الكافر لا يجوز وقد مضى الكلام في نظير هذه المسئلة لما دللنا على ان
عتق الكافر لا يجوز فان التدبير ضرب من العتق مسئلة ومما انفردت

به الامامية

به الامامية ان من دبر نصيبه من عبد ثم مات انعتق نصيبه والقول في نصيب
شريكه كالقول فيمن اعتق عتقا منجزا حصته من عبد وتلك القسمة التي ذكرناها
في عتق المنفصل هي تامة هيهنا والدلالة على المسئلتين واحدة مسئلة ومما
انفردت به الامامية انهم قسموا التدبير وقالوا ان كان عن الوجوب فهو من
راس المال وان كان عن تطوع فهو من الثلث وباقي الفقهاء يخالفون في
ذلك وما وجدنا لهم هذه القسمة لان ابا حنيفة واصحابه والثوري ومالك
الاوزاعي والحسن ابن حي والشافعي قالوا بالاطلاق ان المدبر يكون من الثلث
وقال زفر والليث ابن سعد المدبر من جميع المال وهو قول مسروق وابراهيم النخعي
وروي عن الشعبي ان شريحا كان يقول المدبر من الثلث فبان بحكاية هذه
الاقوال انفراد قول الامامية اذا قسموا والدلالة على صحة قولهم بعد اجماع الطايفة
انه اذا كان واجبا جرى مجرى الديون في خروجه من اصل المال واذا كان تبرعا وتطوعا
فهو كالوصية فيما يتبرع به الموصي والقسمة واجبة فان استدلوا بالخبر المنقول الذي
يرويه نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله المدبر من الثلث والجواب ان هذا خبر لا نعرفه
وانتم تنفردون وتعارضه اخبار كثيرة موجودة ولو قلنا به على ما فيه لحملناه على
التدبير للتطوع والتبرع دون الوجوب مسئلة ومما انفردت به الامامية
ان التدبير متى علق بعضو من الاعضاء لم يكن تدبيرا ولا كان له حكم وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك والشافعي اذا ذهب الى ان العتق اذا تعلق باي عضو كان من الاعضاء
وقع يجب ان يذهب في التدبير الى مثله وابو حنيفة اذا ذهب الى ان العتق يقع متى

تعلق بعضو بعينه عن الجملة مثل الراس والفرج يجب ان يقول في التدبير
مثل ذلك وكل دليل دللنا به في مسايل العتق من ان العتق لا يقع متى علق ببعض
من الاعضاء هو بعينه دليل في التدبير بهذه المسئلة مسئلة ومما انفردت
به الامامية انه لا يجوز ان يكاتب العبد الكافر واجاز باقي الفقها وقد دللنا على
نظير هذه المسئلة في مسايل العتق والتدبير وما دللنا به هناك هو دليل في
هذا الموضع ويمكن ان يستدل على ذلك ايضا بقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم
خيرا فلا يخلو المراد بالخير ان يكون المال والصناعة وحسن التكسب على
ما قاله الفقهاء او يراد به الخير الذي هو الدين والايمان ولا يجوز ان يراد بذلك
المال ولا المكسب لانه لا يسمى الكافر والمرتد اذا كانا موسرين او مكتسبين ضربين
ولان فيهما خيرا وان لم يكن موسرا ولا مكتسبا فالحمل على ما ذكرناه اولى ولا
مكتسبا والحمل على ما ذكرناه اولى ولا تساوي المعاني في الاصل لوجب
الحمل على الجميع مسئلة ومما انفردت به الامامية ان المكاتب اذا اشترط
على مكاتبه انك متى عجزت عن مال مكاتبتي شيء رجعت رقا كان هذا
الشرط صحيحا ماضيا وان اشترط عليه انه متى ادى بعضا ونفى بعضا عتق
منه بقدر ما ادى وبقي رقيقا بقدر ما بقي عليه كان ايضا ذلك جايزا وان لم
يشترط شيئا من ذلك واطلق الكتابة وادى المكاتب البعض وبقي البعض
كان رقيقا بقدر ما بقي عليه وصار حرا بقدر ما ادى وخالف باقي الفقها في ذلك
فقال ابو حنيفة واصحابه والشافعي والاوزاعي والليث ابن سعد المكاتب

...يسم ذو الايمان
...و الدين خير اصح

...ن ابي ليلى وابن
...مه والبتي ومالك
صح

عبد



عبد ما بقي عليه درهم لا يعتق الا اذا ادى جميع المكاتبة وروي عن الثوري انه
قال اذا ادى المكاتب النصف او الثلث من مكاتبته فاحب ان لا يرد الى
الرق وروي عن الشعبي انه قال كان عبد الله وشريح يقولون في المكاتب اذا ادى
الثلث فهو غريم وروي عن عبد الله ايضا انه قال اذا المكاتب قيمة رقبته فهو
غريم والذي يدل على صحة مذهب اجماع الطايفة وان شئت ان تقول كل من
قال ان عتق الكافر لا يصح ولا يقع ويمكن ان يحتج ايضا بان المكاتبة عقد
يتعلق بالشرط الذي يرضيان به فيجب ان يكون ما يشترطان ويتراضيان
عليه واذا اطلق الكتابة وجعل الرقبة بازاء المال فما نقص من المال يجب نقصانه
من الرقبة مسئلة بيع الامهات ومما انفردت به الامامية القول بجواز
بيع امهات الاولاد بعد وفات اولادهن ولا يجوز بيع ام الولد وولدها
حي وهذا موضع الانفراد وان من يوافق الامامية في جواز بيع امهات
الاولاد يخالفها في التفصيل الذي ذكرناه وقد روت العامة وحكى اصحاب
الخلاف القول بجواز بيع ام الولد عن امير المومنين علي بن ابي طالب ع وعبد الله بن
عباس وجابر بن عبد الله وابي سعيد الخدري وعبد الله بن مسعود وعبد الله
بن الزبير والوليد بن عقبة وسويد بن غفلة وعمر بن عبد العزيز ومحمد بن سيرين
وفي الزبير وعبد الملك ابن يعلى وهو قول الظاهر وخالف باقي الفقها في ذلك
ومنعوا من بيعهن والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطايفة
قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا وهذا عام في امهات الاولاد وغيرهن فان

قيل قد اجمعنا على قوله تعالى واحل الله البيع مستثنى وطئا بالملك فان بيع ما لا يملكه
لا يجوز قلنا الملك بان في ام الولد لا خلاف ولان وطيها مباح له ولا وجه
لاباحة الا بملك اليمين ويدل ايضا على ذلك لانه لا خلاف في جواز عتقها
بعد الولد ولو لم يكن الملك باقيا لما جاز العتق وكذلك يجوز مكاتبتها
وان ياخذ سيدها ما كاتبها عليه عوضا عن رقبتها وهذا يدل على بقاء
الملك وكذلك اجمعوا على ان قاتلها لا يجب عليه قيمتها فان قالوا بقاء
الملك لا يدل على جواز البيع بل لا يمتنع ان يبقى الملك وهو ناقص كملك
الشي المرهون فهو باق وان لم يجز بيعه قلنا اذا سلمتم بقاء الملك
لا يدل على جواز البيع بل لا يمتنع ان يبقى الملك وهو ناقص كملك الشي المرهون
فهو باق وان لم يجز بيعه قلنا اذا سلمتم بقاء الملك فبقاؤه يقتضي استمرار
احكامه فاذا ادعيتم فيه النقصان طولبتم بدلالة ولن تجدوها على انا لو
سلمنا نقصان الملك لم يمتنع ان نحمل على انه لا يجوز بيعها مع بقاء
ولدها وهذا ضرب من النقصان في الملك ويدل ايضا على ذلك قوله تعالى
والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وقد
علمنا ان للمولى ان يطاها ولا وانما يطاها بملك اليمين لانه لا عقد ها
هيهنا ولذا جاز ان يطاها بالملك جاز له ان يبيعها لجاز له مثل
ذلك في ساير جواريه ومما يشهد لما ذكرناه ان بيع امهات الاولاد كان
مستعملا في حيوة النبي صلعم متعارفا وطول ايام ابي بكر حتى نهى عمر عن ذلك فامتنع

منه



منه ابتاعا له وانما نهى عن ذلك لمصلحة راها كنهيه عن متعة الحج والزامه
الموقوف ثلثا بلفظ واحد وتحريمه زوجته عليه وام امه انس بن مالك وديعة
هلكت ممن ماله الى مسايل كثيرة خالف فيها جميع الامة وما الخلاف عليه
في بيع امهات الاولاد الا كالخلاف عليه في المسايل التي ذكرنا بعضها ومما يقوي
ان نهى عمر عن بيع امهات الاولاد كان لراي اختاره هو ما روى عبيد الله
ابن ابي الهذيل قال جا شاب الى عمر فقال ان امي ابتاعها عمي فهو يعلها وسطها
وانا صاد بضربة ادخل فيها النار فقال عمر هذا افساد فراى يومئذ ان يعتقد
فلو لم يكن بيع ام الولد جايزا لما كان عمر يفسخ شرى عم الغلام للجارية ويردها
الى الغلام ومما يمكن ايراده على سبيل المعارضة فانه وارد من طريق
الاحاد التي لا يجوز الاحتجاج بها من طريق العلم وانما يصح لاصحابنا
ان يعارضوا بها لان خصومنا يرون العمل باخبار الاحاد منه ما رواه
ابو داود سليمان ابن الاشعث السجستاني قال حدثنا عبد الله ابن
محمد النفيلي قال حدثنا محمد بن سلمة عن محمد بن اسحاق عن خطاب بن
صالح مولى الانصار عن امه عن سلامة بنت معقل قالت قدم بي عمي في
الجاهلية فباعني من الحباب ابن عمرو فولدت له عبد الرحمن ثم هلك
فقالت امراته الان تباعين في دينه فاتيت رسول الله صلعم فاخبرته فقال عليه السلام
لاخيه ابي اليسر كعب بن عمرو اعتقوها فاذا سمعتم برقيق قدم علي
فاتوني اعوضكم منها فعوضهم منه غلاما فلو عتقت ام الولد بموت

سيدها لما امر النبي صلى الوارث بعتقها ولما ضمن له العوض عنها ولقال
له قد عتقت بموت سيدها وليس لكم بيعها ومما يمكن ذكره ايضا على
سبيل المعارضة ما رواه ابن عطا وابو الزبير وابن ابي نجيح كلهم عن
جابر بن عبد الله فقال بعنا امهات الاولاد على عهد رسول الله وابي بكر فلما
كان عمر نهانا وعن زيد العمي عن ابي الصديق الناجي عن ابي سعيد الخدري قال
كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى وعن ابرهيم ابن مهاجر
قال سمعت ابن عقلة يقول كنا نبيع امهات الاولاد على عهد عمر الى
ان نهانا عنه وعن عبيدة السلماني عن امير المؤمنين علي ابن طالب
قال كان من راي عمر وراي ابتياع امهات الاولاد وقد رايت ان يبعن
وعن محمد بن سيرين عن عمر ابن مالك الهمداني عن عمر قال ان اسلمت
وعفت عتقت وان كفرت وفجرت رقت وفي هذا الخبر دليل ان نهيه
عن بيعها كان على سبيل الاستحباب لانها لو عتقت بموت السيد
لما سمع بفجورها من عتقها وروى الاجلح عن زيد بن وهب قال اصاب
بن عمر لنا جارية فولدت بنتا وماتت البنت فاتينا عمر فقصصنا عليه
القصة فقال قال هي جاريتك فان شئت فبعها وعن الحكم عن زيد
بن وهب عن عمر نحوه واما اعتراض من يعترض على ما ذكرناه في الخبرين عن
جابر وابي سعيد الخدري من اننا كنا نبيع امهات الاولاد والنبي صلى فينا
لا يرى بذلك باسا بان يقول ليس في ذلك دليل على ان النبي صلى كان عالما بذلك

ولم ننكر

٦٣

ولم ننكر وقد يجوز ان يكون في حياته عليه السلام ما لا نعرفه فليس بشيء مرضي لان احتجاج
الراوي بان بيع امهات الاولاد كان في حيوة النبي صلى خرج مخرج الاخبار
بانه كان شرعا لما بذلك الاخبار فايدة في انه جرى في ايامه ما لا يعرفه لو ساغ هذا
التاويل لقيل لهما ما هذا التخريج الذي ضرجه الخصوم فلما لم يقل ذلك دل على
انهما انما خبرا بان ذلك جرى وهو عليه السلام يعرفه ويبلغه ولا ينكره وقد تعلق من امتنع
من بيع امهات الاولاد باشيا منها ان ولد هذه الامة حر لا محالة وهو كالجزء منها فحريته
متعدية اليها ومنها ما رواه عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى ايما رجل
ولدت منه امته فهي معتقة عن دبر منه وعن ابن عمر عن النبي صلى نحوه وعن
سعيد بن المسيب قال امر النبي صلى بعتق امهات الاولاد وان لا يبعن ولا
وبما روي عنه في مارية حين ولدت منه انه قال اعتقها ولدها وادعوا ايضا اجماع
الصحابة على عتقها في ايام عمر بن الخطاب والاجماع حجة فيقال لهم فيما تعلقوا
به اولا لم زعمتم ان حرية الولد تتعدى الى الام ومن مذهبكم ان الام لا تتبع
الولد في الاحكام وانما يتبعها الولد اذا اعتقت الامة عتق ما في بطنها عتقت
وايضا فلو كان الولد هو الموجب لحريتها لعتقت في الحال ولم يتاخر ذلك
الى موت السيد على ان اصحاب الشافعي لا يصح ان يتعلقوا بهذه الطريقة لان
الشافعي يذهب الى ان من اشترى امراته وهي امة وقد كانت حملت منه ووضعت
عنده ولدا عتق ولده منها ولم يسر الحرية من الولد اليها بل تكون امة حتى تحمل منه
وهي في ملكه واما ما روي عن عكرمة عن ابن عباس فان حفظ اصحاب الحديث ونقاده

وليس اذا اعتق ما في بطنها صح

قطعوا على انه لا اصل له وكذلك الخبر الذي روي عن سعد بن المسيب ويوضح
ما رواه اشعث عن سالم ابن عروة القرشي عن ابن عباس انه كان يجعل امهات
امهات الاولاد من انصبا اولادهن فلو كان عند ابن عباس في ذلك اثر عن
رسول الله صلعم يتضمن العتق والحرية لما جعلهن من انصبا اولادهن وقد رووا
عن ابن عباس انه قال في ام الولد انما هي كبعير لك او فرسك وعن سعيد بن مسروق
عن عكرمة في ام الولد قال عمر تعتق فلو كان عكرمة على ما ذكر في الخبر الاول روى
عن ابن عباس عتقها عن النبي صلعم لما اسنده الى عمر بل كان ينسبه الى النبي صلعم
وعن نافع قال قال رجلان لابن عمر تركنا عبد الله بن الزبير يبيع امهات الاولاد
لكن عمر كان يقول انما امة ولدت من سيدها فهي معتقة له وهي حرة اذا مات
وعن عبد الله دينار عن ابن عمر نحوه فلو كان ابن عمر روى عن النبي صلعم ولم يحله الى
عمر وروى عن زيد بن وهب الجهني قال مات رجل عن امهات منا فامر الوليد بن عقبة
بيعها فقال ابن مسعود انكم لا بد فاعلين فاجعلوها من نصيب ابنها تعتق
فلو كان في ذلك اثر عن النبي صلعم انه لما خفي عن ابن مسعود ولا على الوليد بن عقبة
وهو امير الكوفة من قبل عثمان بن عفان حتى يقضي ببيعها بمحضر من الصحابة
ولما قال امير المؤمنين عم قد كان من رأيي ورأي عمر الا يبعن وقد رأيت الان
ان يبعن ولكان عبد الله ابن الزبير لا يبيعهن طول ولايته على الحرمين و
العراق من غير ان ينكره اصحابه عليه وعن القسم ابن الفضل ابن معران عن
محمد بن زياد قال كانت جدتي ام ولد لعثمان بن مظعون واراد ابن عثمان بيعها



بعد موت ابيه فاتت عايشة فقالت ابن عثمان يريد بيعي فلو كلمته فوضعني موضعا
صالحا وقد كنت ولدت من ابيه فقالت لها اذهبي الى عمر فانه يعتقك فاتت عمر
فارسل الى ابن عثمن بن مظعون فقال اردت بيع هذه فقال نعم قال ليس ذلك لك
هي حرة وفي هذا دليل على ان عايشة وابن عثمن بن مظعون كانا يريان بيعها وانه
لم يكن عندهما في ذلك اثر عن النبي صلعم ولذلك اجاز بيعها امير المؤمنين علي عم وجابر و
عبد الله بن عباس وابن الزبير وابو سعيد الخدري والوليد ابن عقبة وهذه كلها
هذه الاخبار التي تعلقوا بها وما اشبهها اخبار احاد لا توجب علما ولا يقينا
واكثر ما يوجبه مع السلامة التامة الظن ولا يجوز الرجوع عن الادلة التي قدمناها
مما يوجب العلم اليقين وهي معارضة بما ذكرنا بعضه واغفلنا معظمه من
رواياتهم المتضمنة لجواز بيع امهات الاولاد فاما ما يختص به الشيعة الامامية
في هذا الباب من الاخبار فهو اكثر من ان يحصى وانما عارضناهم بما يروونه و
ينقلونه وهو موجود في كتب اخبارهم على انه يمكن اذا سلمنا صحة الخبر الاول والثاني
ان يكون المعنى فيه انها تعتق اذا كان مولاها قد علق عتقها بوفاته وهذا مما اشبهه
نحوه فاما ما رووه عن النبي صلعم في ام ابراهيم ولده عم انه قال اعتقها ولدها فهو ايضا
من اخبار الاحاد التي لا توجب العلم وهو يروونه عن ابي بكر عن ابن سبرة وهو
عندهم فقد اصحاب الحديث من الكذابين ويرويه ان ابي شبرمة عن الحسين بن عبد الله
بن عباس فهو عندهم من الضعفاء المطعون في رواياتهم وهو معارض
لكل ما تقدم ولا بد من تركه ظاهره لان ولدها لو كان اعتقها لعتقت في الحال

وقد اجمعنا على خلاف ذلك ويحتمل ان النبي صلى الله عليه وآله علق عتقها بولادتها فلما حصلت
الولادة التي هي السبب في العتق قال اعتقها ولدها وهذا التاويل اولى من
تاويلهم لانهم يجعلون السبب الذي هو العتق متاخرا عن السبب الذي هو
الولادة وتاويلنا يقتضي ان يكون المسبب بعد السبب بلا فصل وقد تاول هذا
الخبر ايضا قوم على ان المراد به ولدها يدعوا الى عتقها ولما دعا الى عتقها جاز ان يجعل
كانه واقع عنده فاما ما ادعوه من الاجماع فقد بينا ان الخلاف في هذه المسألة
متقدم ومتاخر وان بيع امهات الاولاد كان في ايام النبي صلى الله عليه وآله وابي بكر الى ان
نهى عمر عنه فكيف يدعى الاجماع في هذه المسألة والخلاف فيها اظهر من
الشمس وقد رواه عن الاجلح عن عمر بن عبد العزيز انه كتب الى عدي في رجل
مات وعليه دين وليس له الا ام ولد ان تسعى في الدين وابن مسعود قال
يعتق من نصيب ولدها وعن الشعبي وابراهيم النخعي انه يجزي عتق ام الولد
في الرقبة الواجبة وعن حماد بن زيد عن ايوب ولا يزعمون ان ذا قرابة لمحمد
سيرين اتى عبد الملك ابن يعلى وهو قاضي البصرة فامر عبد الملك ان يجعل
نصفها من نصيب ولدها وفي ذلك كله دليل على ان الخلاف ما زال في الاعصار
الاعصار المتاخرة والمتقدمة كتاب الصيد والذبائح والاطعمة
والاشربة مسألة ومما انفردت به الامامية الان وان وافقها في ذلك
قول اقوام حكي قديما ان الصيد لا يصح الا بالكلاب المعلمة دون الجوارح كلها
من الطير وذوات الاربع كالصقر والبازي والشاهين وما اشبهها من ذوات

في ورثة ام ولد رجل فارسل محمد بن سيرين صح

الاربع والفهد وما جرى مجراها ولا يحل عندهم اكل ما قتله غير الكلاب المعلم
وخالف باقي الفقهاء في ذلك واجروا ما علم من الطيور وذوات الاربع مجرى
الكلاب في هذا الحكم وذكر ابو بكر احمد بن علي الرازي الفقيه في كتابه المعروف
باحكام القرآن عن نافع قال وجدت في كتاب لعلي بن ابي طالب عليه السلام قال لا يصلح
اكل ما قتلته البزاة وروى ايضا ابن جريج عن نافع قال قال عبد الله ما امسك
من الطير وغيرها فما ادركت ذكاته فذكيته فهو لك والا فلا تطعمه وروى
سلمة بن علقمة عن نافع عن علي عليه السلام انه كره ما قتلته الصقور وروي عن مجاهد
انه كان يكره صيد الطير ويقول مكلبين انما هي الكلاب خاصة وذكر ابو بكر الرازي
ان بعض العلماء حمل مكلبين على الكلاب خاصة وبعضهم حمل ذلك على
الكلاب وغيرها والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة قوله تعالى
وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن
عليكم واذكروا اسم الله عليه الآية وهذا نص صريح على انه لا يقوم مقام الكلاب في
هذا الحكم غيرها لانه تعالى لو قال وما علمتم من الجوارح ولم يقل مكلبين لدخل في الكلام
كل جارح من ذي ناب وظفر ولما اتى بلفظة مكلبين وهي تخص الكلاب
لان المكلب هو صاحب الكلاب بلا خلاف بين اهل اللغة وعلمنا
انه لم يرد بالجوارح جميع ما يستحق هذا الاسم وانما اراد بالجوارح من الكلاب
خاصة ويجري ذلك مجرى قولهم ركب القوم مهاريهم مسقطرين او مجتهرين
فهذا لا يحتمل وان كان اللفظ الاول عام الظاهر الا ان يكون البقر والحمار

فان قيل قوله تعالى مكلبين انما اراد به صاحب الكلاب وما انكرتم يريد به
المضري للجوارح المضرين له والمجري فيدخل فيه الكلب وغيره قلنا ليس
ينبغي ان نتكلم في طريقة اللغة من لا يعرف موضوع اهلها ولا نعرف احدا
من اهل اللغة العربية ان المكلب هو المضري والمضري بل يقولون و
قد نصوا في كتبهم على ان المكلب هو صاحب الكلاب قال النابغة الذبياني
شعر سرت عليه من الجوزاء سارية ¤ تزجي الشمال عليه جامد البرد
فارتاع من صوت كلاب فبات له ¤ طوع الشوامت من خوف ومن صرد
وفسروا اهل اللغة اراد بكلاب صاحب الكلاب وكلاب ومكلب واحد
ذكر صاحب كتاب الجمهرة ان المكلب صاحب الكلاب وانشد قول الشاعر
شعر ضرا احست نبأة من مكلب وما ذكر في هذا الباب اكثر من ان يحصى
وقد ذكرنا في تعريف ما يبنى من الكاف والباء واللام ان المكلب هو المضري والمعلم
وقد فتشنا سائر كتب اهل اللغة فما وجدنا احدا منهم ذكر ذلك وتعلق بعضهم
بقولهم فلان كلب على كذا او تكلب على كذا فغير متامل لان الكلب هيهنا
هو العطش والكلب عندهم هو العطشان فلا يقول احد منهم كلبت
للطاير الجارح اذا علم واضرا الا ان هذه اللفظة مستعملة مشتقة من لفظ
الكلاب فكيف تستعمل في غيرها واذا قيل قد قالوا اسير مكلب قلنا من
قال ذلك فقد فسره وقال معنى مكلب مشدود بالكلب الذي هو القد ولما
كان الاسير المشدود بالقد الذي هو الكلب قيل مكلب وما انكران يكون المكلب

هو في مواضع تستعمل في غير الكلاب وانما انكرنا ان يكون المكلب المعلم المضري
ثم لو سلمنا هذه اللفظة وانها قد استعملت في التعليم والتمرين وذلك
مجاز في المعنى الذي ذكرناه استعمالها فيه حقيقة وحمل القران على الحقيقة
اولى من حمله على المجاز على ان قوله وما علمتم من الجوارح يغني بكرر ويقول
معلمين لان من حمل لفظة مكلبين على التعليم لابد من ان يلزمه التكرار واذا
جعلنا ذلك مختصا بالكلب افاد ان بيان هذا الحكم متعلق بالكلاب دون
غيرها ولو ابدلنا في الاية لفظ مكلبين بمعلمين لما حسنت فكيف تحمل على
معناها ولو صرحنا بها لكان الكلام قبيحا ويدل ايضا على ما ذهبنا اليه ان
الجارح غير الكلب اذا صاد صيدا فقتله فقد حله الموت وكل حيوان حله
الموت فهو ميتة ويستحق هذا الاسم في الشريعة الا ان يقوم دلالة شرعية
على ذكاته فالبهيمة عليه اسم الميتة وان حله الموت وان ادعوا الذكاة ما حله
الموت من صيد البازي والفهد وما اشبههما فعليهم الدلالة ولا يمكنهم
من دلالة وانما يفزعون الى خبر واحد او قياس وما فيهما ما يوجب العلم فيترك
لظاهر القران مسئلة ومما انفردت به الامامية ان الكلب اذا اكل
من الصيد نادرا او شاذا او كان الاغلب انه لا يأكل حل الاكل من ذلك الصيد
وان اكثر اكله منه وتكرر فانه لا يوكل منه وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة
وابو يوسف وزفر ومحمد اذا اكل الكلب من الصيد فهو غير معلم ولا يوكل
صيد البازي وان اكل وهو قول الثوري وقال مالك والاوزاعي والليث

يؤكل وان اكل الكلب منه وقال الشافعي لا يؤكل اذا اكل الكلب منه والبازي مثله
وانما كان هذا انفرادا لان من قال من الفقهاء انه يؤكل من الصيد وان اكل
منه لم يشترط ما شرطناه من الاقل والاغلب بل اطلق فصار الذي شرطناه
انفرادا في هذه المسالة والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطايفة
ان اكل الكلب اذا تردد وتكرر دل على انه غير معلم والتعليم شرط في اباحة
صيد الكلب بلا خلاف وبدلالة قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين
واذا تتابع اكل الكلب من الصيد دل على انه غير معلم فلا يحل اكل صيده ولانه
اذا توالى اكله منه لا يكون ممسكا على صاحبه بل يكون ممسكا له على نفسه
وقول المخالف لنا ان المكلب متى اكل يخرج من ان يكون معلما ليس بشي
لان الاكل اذا اشذ به وندر لم يخرج به من ان يكون معلما الا ترى ان العاقل
منا قد يقع منه الغلط فيما هو عالم به ومحسن له على سبيل الشذوذ
من صياغة وكتابة وغيرهما فلا يخرج عن كونه عالما فالبهيمة مع فقد
العقل بذلك احق وقد فرق من فرق من القوم بين البازي وجوارح الطير
وبين الكلب بان الطاير لا يقبل التعليم في ترك الاكل مما يصيده وانه يكفي
في كونها معلمة مع انها مستوحشة غير انسة ان يالف صاحبها
ويجيبه اذا دعاها والكلب مستانس فلا يكفي في كونه معلما ان يالف
فيجيب ويالف صاحبه فلا بد من ان يكون تعليمه انما هو لترك الاكل وهذا غير صحيح
لان البازي كما جاز ان يفهم ويمرن على ما يخالف طبعه من الاستيناس

واجابة

واجابة دعاء صاحبه جاز ايضا ان يمرن ويعلم ترك الاكل انما يمسك فيعتاد
ذلك ويفارق به طبعه كما فارق في الوجه الاول واما الكلاب فليس كلها مستانسة
وفيها المستوحش ايضا فلم لا يكون علامة كونها معلمة بان تانس بنا
وندعوها فتجيب ومعلوم ضرورة ان اجابة داعيها ليس هو شيئا بها وانما
يعلمه ويمرن عليه فالا اجروها مجرى جوارح الطير في ان اكلها مما تمسكه
ليس مخرجا لها من التعليم وهذا كله من القوم خبط وتخبط مسألة
ومما انفردت به الامامية تحريم اكل الثعلب والارنب والضب ومن صيد
البحر السمك الجري والمارماهي والزمار وكل ما لا فلس له من السمك وخالف
باقي الفقهاء في ذلك الا ما روي عن ابي حنيفة واصحابه من موافقتنا في الثعلب
خاصة وروي عنهم ايضا كراهية اكل الضب ورووا اكلهم في خبر
معروف رواه الاعمش قال نزلنا ارضا كثيرة الضباب فاصابتنا مجاعة
فطبخنا منها وان القدور لتغلي بها اذ جاء رسول الله صلى فقال ما هذا فقلنا
ضباب اصبناها فقال عليه السلام ان امة من بني اسرائيل مسخت واراها في تلك
الارض واني اخشى ان يكون هذا فالقوها وهذا الخبر يقتضي كما تراه ان الضب
مع تحريمه مسخ وهو قول الامامية لانهم يعدون الضب من جملة المسوخ
التي هي الفيل والارنب والعقرب والضب والعنكبوت والجري والوطواط والدب ٤
والقرد والخنزير ولا يزال مخالفوهم اذا سمعوا منهم ذكر هذه المسوخ التي يعتقد
انها مسوخ على الرواية قد ضحكوا واستهزءوا بهم ونسبوهم الى الغفلة

وبعد الفطنة يروون عن طرقهم ورجالهم مثل ما يحبوا منه بعينه والله المستعان
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وان شئت ان تبني هذه
المسئلة على مسئلة تحريم صيد البازي وما اشبهه من جوارح الطير فقلت
فقلت كل من حرم صيد جوارح الطير حرم ما عداه والتفرقة بين الامرين خلاف
الاجماع فان استدل المخالف بقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة
وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وظاهر هذه الاية يقتضي ان جميع صيد
البحر حلال ولذلك صيد البر الا على المحرم خاصة واستدل بما لا يزال يستدل
به على ان اصل المنافع التي لا ضرر فيها عاجلا ولا اجلا على الاباحة وعلى من خطر شيئا منها
من ذلك الدليل والجواب ان قوله تعالى احل لكم صيد البحر لا يتناول ظاهره الخلاف في
هذه المسئلة لان الصيد مصدر صدرت وهو يجري مجرى الاصطياد الذي
هو فعل الصائد وانما يسمى الوحش وما جرى مجراه صيدا مجازا وعلى وجه
الحذف لانه محل الاصطياد فسمي باسمه وان كان كلامنا في تحريم لحم الصيد
فلا دلالة في اباحة الصيد لان الصيد غير المصيد فان قيل قوله تعالى وطعامه
متاعا لكم وللسيارة يقتضي انه اراد المصيد دون الصيد لان لفظة
الطعام ترجع الى اللحوم ما يخرج من حيوان البحر كان لنا ان نقول قوله تعالى
طعامه يقتضي ان يكون ذلك اللحم مستحقا في الشريعة لاسم الطعام لان
ما هو محرم في الشريعة لا يسمى بالاطلاق فيها طعاما كالميتة والخنزير فمن
ادعى في شيء مما افردناه تحريمه انه طعام في عرف الشريعة فليدل على ذلك فانه

يتعذر عليه وقد روي عن الحسن البصري في قوله تعالى وطعامه انه اراد به البر والشعير
والحبوب التي يسقى بذلك الماء وحمل اكثر المفسرين لفظة البحر على كل ما كثر
من عذب وملح واذا حمل على الحبوب سقطت المسئلة فاما الجواب عن قولهم ان
الاصل الاباحة فهو كذلك الا انا نرجع عن حكم الاصل بالادلة القاطعة وقد ذكرناها
مسئلة ومما انفردت به الامامية ان وجد سمكة على ساحل البحر او شاطي
نهر ولم يعلم هل هي ميتة او ذكية فيجب ان يلقيها في الماء فان طفت على ظهرها
فهي ميتة وان طفت على وجهها فهي ذكية فان ابا حنيفة وان وافقنا في ان
السمك الطافي على الماء لا يؤكل فانه لا يعتبر هذا الاعتبار الذي ذكرناه ويجب على هذا
الاعتبار ان تقول اصحابنا في السمك الطافي على الماء انه ليس بحرام على الاطلاق
بل يعتبرونه بما ذكرناه فان وجدوه طافيا على ظهره او وجهه عملوا بحسب ذلك
دليلنا الاجماع المتردد وان شئت ان تبني هذه المسئلة على بعض المسايل
المتقدمة لها وان احدا من المسلمين ما فرق بين الامرين مسئلة ومما
انفردت به الامامية ان ذبائح اهل الكتاب محرمة لا يحل اكلها ولا التصرف
فيها لان الذكوة ما لحقتها وكذلك صيدهم وما يصيدونه بكلب او جوارح طائر وخالف
باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذكرناه الاجماع المتردد وايضا قوله تعالى ما لم
يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وهذا نص في موضع الخلاف لان من ذكرناه من
الكفار لا يرون التسمية على الذبائح فرضا ولا سنة فهم لا يسمون على ذبائحهم ولو
سموا لكانوا مسمين لغير الله تعالى لانهم لا يعرفون الله تعالى لكفرهم على ما دللنا

عليه في غير موضع من هذه الجملة يقتضي تحريم ذبائحهم فان قيل هذا يقتضي الاحل ذباحة
الصبي لانه غير عارف بالله تعالى قلنا ظاهر الاية يقتضي ذلك وانما اخرجناه من ان
يجوز ذباحته بدليل وان الصبي وان لم يكن عارفا فليس بكافر ولا معتقد ان
الهه غير مستحق العبادة على الحقيقة وانما هو خال من المعرفة فجاز ان يجري
مجرى العارف متى ذبح وتلفظ بالذبح بالتسمية وهذا كله غير موجود في الكفار
وان اعترض علينا بقوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب
حل لكم وطعامكم حل لهم وادعي ان الطعام يدخل في ذبائح اهل الكتاب فالجواب
من ذلك ان اصحابنا يحملون قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم
حل لهم ما يملكون من حبوب وغيرها وهذا تخصيص لا محالة لان ما صنعوه
طعاما من ذبائحهم يدخل تحت اللفظ ولا يجوز اخراجه الا بدليل فاذا قلنا تخصص
بقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه قيل لنا ليس انتم بان تخصصوا ايتنا
بعموم ايتكم باولى منا اذا خصصنا الاية التي تعلقتم بعموم ظاهرها بالاية التي
استدللنا بها والذي يجب ان يعتمد في الفرق بين الامرين انه قد ثبت
وجوب التسمية على الذبيحة وان من تركها عامدا لا يكون مزكيا ولا يجوز اكل
ذبيحته على وجه من الوجوه وكل من ذهب الى هذا المذهب من الامة يذهب
الى التخصيص قوله تعالى وطعام الذين حل لكم وان ذبائحهم تدخل تحته والتفرقة بين
الامرين خلاف الاجماع ولا يلزم على ما ذكرناه ان اصحاب ابي حنيفة يوافقونا على
وجوب التسمية وان لم يخصصوا بالاية الاخرى لانا اشترطنا ايجاب التسمية





وان لم يخصصوا بالاية الاخرى لانا اشترطنا ايجاب التسمية مع الذكر على كل
حال وعند اصحاب ابي حنيفة جايز ان يترك التسمية من ادى اجتهاده
الى ذلك واستغني من هذا حالة الامامية يذهبون الى ان التسمية مع
الذكر لا يسقط في حال من الاحوال فان قيل على هذه الطريقة التي يعتمدها من
الجمع بين المسئلتين ما انكرتم ان من خالفكم ان يعكس هذه الطريقة عليكم
ونقول قد ثبت ان التسمية غير واجبة او يبني الى مسئلة قد دل الدليل على
صحتها عنده ثم نقول وكل من قد ذهب الى هذا الحكم يذهب الى العموم قوله تعالى
وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم والتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع قلنا
الفرق بيننا ظاهر لانا اذا بنينا على مسئلة ضمنا عهدة صحتها ونفي الشبهة
عنها ومخالفنا اذا بنى على مسئلة مثل ان التسمية غير واجبة او غير ذلك من
المسايل لا يمكنه ان يصحح ما بنى عليه الا ان يورد حجة قاطعة فيه والمحنة بيننا
وبين من يتعاطى ذلك ونحن اذا دللنا على صحتها ما لا يمكن دفعه وهذا على
التفصيل الخرجه بالاعتبار مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بايجاب
استقبال القبلة عند الذبح مع امكان ذلك وخالف باقي الفقهاء في وجوبه
وانه شرط في الذكوة دليلنا بعد الاجماع المتردد الطريقة التي تقدم نظيرها وهو ان من
ذبح غير مستقبل القبلة عامدا وقد اتلف الروح وحل الموت في الذبيحة وحكم
الميتة يوجب ان يكون ميتة الا ان تقوم دلالة على حصول الذكاة فلا يستحق
هذا الاسم ومن ادعى دلالة شرعية على ذلك كان عليه اقامتها ولن يجدها ولم يبق

بعد ذلك الا كونها ميتة وداخلة تحت قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وايضا
فان الذكاة حكم شرعي وقد علمنا انه اذا استقبل القبلة وسمى اسم الله تعالى كان
مذكيا باتفاق واذا خالف ذلك لم يتيقن كونه مذكيا فيجب الاستقبال والتسمية
ليكون بيقين مذكيا مسألة ومما ظن انفراد الامامية به القول بوجوب
العقيقة وهي ذبيحة تذبح عن المولود ذكرا كان او انثى وخالف باقي الفقهاء في ذلك
فقال الشافعي ومالك مستحبة وقال ابو حنيفة ليست بمستحبة وحكى
عن الحسن البصري القول بوجوبها وهو مذهب اهل الظاهر وهذا موافقة للامامية
دليلنا بعد الاجماع المتردد ان العقيقة نسك وقربة بلا خلاف وايصال
منفعة الى المساكين ويدخل في عموم قوله وافعلوا الخير وما اشبهه هذه الاية
من الامر بالطاعات والقربات وظاهر الامر في الشريعة يقتضي الوجوب فان
قيل على الاستدلال بقوله تعالى وافعلوا الخير في هذا الموضع وما اشبهه من
المسائل التي استدللنا بهذا العموم فيها ما انكرتم من فساد الاستدلال بذلك
من جهة ان الخير لا نهاية له ومحال ان يوجب الله تعالى علينا ما لا يصح ان نفعله
واذا لم يصح ايجاب الجميع فليس البعض بذلك اولى من البعض فبطل
الاستدلال قلنا لا شبهة في ان ايجاب ما لا يتناهى لا يصح غير انا نفرض
المسألة فنقول ان قد ثبت من عق دفعة واحدة عن ولده يكون فاعلا للخير
وفعل الخير صحيح غير محال فيجب تناول الاية وهكذا نفرض في كل مسألة وموضع
استدللنا بعموم هذه الاية بوجوب شيء من العبادات والقربات وانه



يعين على ما يصح تناول الايجاب له لم يخل في عموم الاية ولكن ان تذكر المخالف
على سبيل المعارضة ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في المولود اهرقوا
عنه دما واميطوا عنه الاذى يعق عن الغلام شاتان وعن عايشة انها قالت
امرنا رسول الله صلى الله عليه وآله ان نعق عن الغلام شاتين وروي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله
عق عن الحسن والحسين عليهما السلام كبشا كبشا فجمع عليه السلام في ايجاب العقيقة بين القول
والفعل وليس لهم ان يتعلقوا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله ليس في المال حق سوى
الزكوة وبما يروى عنه عليه السلام من احب ان ينسك عن الولد فلينسك عن الغلام
شاتين وعن الجارية شاة فعلق ذلك بالمحبة وما كان واجبا لا يعلق بالمحبة
وبما يروونه عن فاطمة عليها السلام قالت يا رسول الله اعق عن ابني الحسن عليه السلام فقال صلى الله عليه وآله احلقي
راسه وتصدقي بوزن شعره فضة ولو كانت واجبة لامرها عليه السلام بها الجواب
عن ذلك كله ان هذه اخبار آحاد ينفردون بها لا نعرف عدالة رواتها ولا
صفاتهم وبازائها من الاخبار التي تتضمنها تنفرد برواتها ما لا يحصى وما ينفردون
ايضا بروايته ما قد ذكرنا بعضه ولو عدلنا عن هذا كله وسلمت هذه
الاخبار من كل قادح وصح او وجبت غالب الظن اليس من ذهبنا ان اخبار
الاحاد لا توجب على مذهبنا العمل بها في الشريعة وانما جاز لنا ان نعارضهم
باخبار الاحاد لانهم باجمعهم يذهبون الى وجوب العمل باخبار الاحاد اما
الخبر الاول فلا دلالة لهم فيه لانه نفى ان يكون في المال حق سوى الزكوة
لانه اوجبها في ذمة الوالدين لا في المال واما الخبر الثاني فلا حجة فيه لانه

انما علق الفضل في ذلك بالجبة لا الاصل والفضل في ان يعق بشاتين وقد تجزي الواحدة ويجري مجرى ذلك قول القايل من احب ان يصلي فليصل في المساجد وفي الجماعات وانما يريد الفضل وان كان اصل الصلوة واجبا واما الخبر الثالث فغير ممتنع ان يكون ع نهى عنه او عزم على ان يتوفى ذلك فعدل عن امرها بذلك الى قربة اخرى لهذه العلة مسألة ومما انفردت به الامامية ان كل طعام عالجه الكفار من اليهود والنصارى وغيرهم ممن ثبت كفرهم بدليل قاطع فهو حرام لا يجوز اكله ولا الانتفاع به وخالف باقي الفقها في ذلك وقد دللنا على هذه المسألة في كتاب الطهارة حيث دللنا على ان سور الكفار نجس لا يجوز الوضوء به واستدللنا بقوله تعا انما المشركون نجس واستقصيناه فلا معنى لاعادته مسألة ومما انفردت به الامامية وان كان الفقها قد رووا عن ابن عباس موافقتهم في ذلك تحليل لحوم الحمر الاهلية وحرمها ساير الفقها والدليل فى ذلك دليلنا بعد الاجماع الذي تردد ان الاصل فيما فيه منفعة ولا مضرة الاباحة ولحوم الحمر الاهلية بهذه الصفة فان ادعوا مضرة اجلة من حيث الحظر لها والنهي عنها فانما يفزعون الى اخبار احاد ليست حجة في مثل ذلك وهي معارضة بامثالها ويمكن ايضا ان يستدل على ذلك بقوله تعا قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية فان احتجوا عليه بقوله تعا والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة وانه تعا اخبر انها للركوب وللزينة لا للاكل قلنا الظاهر انه تعا



اخبر انها للزينة لا يمنع ان يكون لغير ذلك الا ترى الى قول القايل قد اعطيتك هذا الثوب لتلبسه لا يمنع من جواز بيعه له وهبته والانتفاع به من وجوه شتى ولان المقصود بالخيل والحمير الركوب والزينة وليس اكل لحومها بمقصود فيها ثم انه لا يمتنع من الحمل على الحمير والخيل وان لم يذكر الحمل وانما خص الركوب والزينة بالذكر واكثر الفقها يجيزون اكل لحوم الخيل ولم يمنع تضمن الاية ذكر الركوب والزينة خاصة من اكل لحوم الخيل وكذلك الحمير فان استدلوا بما يروونه عن ابن عباس انه قال نهى النبي صلى الله عليه وآله عن لحوم الحمير وامر بلحوم الخيل ان توكل وايضا بما رواه خالد بن الوليد قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله في خيبر فقال ع لا تحلوا اموال المعاهدين الا بحقها وحرام عليكم الحمر الاهلية وبغالها وبما يرويه انس عن النبي صلى الله عليه وآله انه نهى عن لحوم الحمير وقال انها رجس والجواب عن ذلك ان هذه اخبار شاذة والعمل بها في الشريعة عندنا غير جايز ولا يجوز مع ذلك ان نرجع بها عن ظاهر الكتاب وتعارضها من الاخبار التي ترويها عن الامامية ما لا يحصى ومما يروونه مخالفونا ما رواه غالب بن الحسن ع قلت يا رسول الله لم يبق من مالي الا الحمر فقال ع اطعم اهلك من سمين مالك فاني انما نهيت من جوال القرية وهذا لا محالة معارض لاخبارهم كلها ثم يمكن ان يقال في تلك الاخبار ان سبب النهي عن لحوم الحمر الاهلية لاجل الظهر وقلته في ذلك الزمان لا انه ع نهى عن لحوم الخيل لهذه العلة وقد روي عن ابن عباس انه قال انما نهى عن لحوم الحمر لئلا يقل الظهر فقوى هذا التاويل هذه الرواية فاما

الخبر الذى تضمن انها رجس فالرجس والرجز والنجس واحد فى الشريعة
والمحصل من اهل الشريعة يذهب الى ان الحمار الاهلى نجس العين مسئلة
ومما انفردت به الامامية تحليل لحوم البغال وباقى الفقهاء على حظر ذلك وروى
عن الحسن البصرى انه ذهب الى اباحة لحوم البغال وهذه موافقة للامامية
وكل شىء دللنا به على اباحة لحوم الحمير الاهلية فهو بعينه دليل على اباحة لحوم الحمير
الاهلية وكل من اباح لحومها اباح لحوم البغال والتفرقة بين خروج عن الاجماع
ومما انفردت به الامامية بأن الجنين الذى يوجد فى بطن امه بعد ذكاتها
على ضربين ان كان كاملا وعلامة كماله ان ينبت شعره ان كان من ذوات الشعر
او يظهر وبره ان كان من ذوات الاوبار فانه يحل اكله وذكاة امه ذكاة له وان لم يبلغ
الحد الذى ذكرناه وجب ان يزكى ذكاة مفردة ان خرج حيا فان لم يخرج حيا
لم يوكل وانما كان هذا انفرادا لان الشافعى ومن وافقه يذهب الى ان ذكاة
الجنين ذكاة امه على كل حال دليلنا الاجماع المتردد وان شئت ان تبنى على
بعض المسايل المتقدمة مثل وجوب التسمية على كل وجه او وجوب استقبال القبلة
وان احدا من الامة لم يفرق بين المسئلتين وليس لهم ان يحتجوا علينا بما يروونه عن
النبى صلى الله عليه وسلم من قوله زكاة الجنين ذكاة امه ولم يفرق بين الكامل من الاجنة وغير الكامل
ومما يروونه ايضا عن النبى صلى الله عليه وسلم انه سئل عن البقرة والشاة يذبحان فيوجد فى بطنهما الجنين
انأكله او نلقيه فقال كلوه ان شئتم ولم يفصل كما فصلت الامامية قلنا قد مضى
فى ان الاخبار الاحاد ليست حجة فى الشرع وان هذا مما تفرد به المخالفون وبانه



ما يروونه الامامية فى ذلك ولو سلمنا ذلك لكان لنا ان نقول فى الخبر الاول
لا يخلو من ان يكون تاويله على ما تاوله الشافعى عليه من ان المراد ذكاة الجنين
هو ذكاة امه وان نصيبه حكم الذكاة لذكاتها وان كان كذلك حملناه على الجنين
الكامل الذى قد نبت عليه الشعر والوبر وخصصنا عمومه بادلتنا التى ذكرناها او يكون
التاويل على ما تاوله ابو حنيفة من ان ذلك على سبيل التشبيه وانما المراد بالخبر ان
ذكاة الجنين مثله وبما تل ذكاة امه فى الذبح فيحمل ذلك على الجنين الذى يخرج من بطن
امه حيا وذكاة ما اخرج كذلك واجبة كذكاة الام ويقوى تاويل الشافعى وان
كنا قد بينا مخرج مذهبنا على تاويل ابى حنيفة ان لفظة الجنين مشتق من الاجتنان
وهو الاستتار وهو انما يسمى بهذا الاسم فى حال كونه فى بطن امه واذا ظهر زال
عنه استحقاق هذا الاسم على الحقيقة وسمى بذلك مجازا من حيث كان جنينا
قبل حال ظهوره فكيف يجوز ان يكون المراد ان الجنين اذا خرج حيا ذكى كما
تذكى امه وهو لا يستحق هذا الاسم بعد خروجه فالاشبه ان ذكاة
امه يتعدى اليه فى الحكم وهو جنين فى البطن ومن وجه اخر وهو
ان تخصيص الام بالذكر لابد له من فايدة واذا حمل على انها ذكاتها ذكاته
لابد له من فايدة واذا حمل على ان المراد ان الجنين يذبح اذا خرج حيا كما يفعله
بامه لم يفد هذا التخصيص بالام لان غير الام من الذبايح كلها كالام فى هذا
المعنى فلا معنى للتخصيص فان قيل قد روى هذا الخبر بالنصب ومع النصب
لابد من التشبيه فكانه قال ذكاة الجنين كذكاة امه فلما اسقط الكاف تعدى الفعل

يكون المراد

الى لفظ ذكاة فانتصبت قلنا قد بينا ان حمل الخبر على التشبيه يخرج على مذهبنا
فما علينا في النصب الا مثل ما علينا بالرفع على ان اصحاب الشافعي قد
اجابوا على رواية النصب بعد ان دفعوا ظهورها واشتهارها ومساواتها
للرواية بالرفع فان قالوا ان النصب يمكن ان يكون وجهه ان التقدير فيه ذكاة
الجنين بذكاة امه او في ذكاة امه فلما اسقط حرف الجر وجب النصب
فلم يخلص النصب للتشبيه على كل حال فاما الخبر الاخر الذي يتضمن
كلوا ان شئتم فالجنين على الجنين الذي قد تكامل واشعر واوبر ويترك عموم
الظاهر بالادلة ---- ومما انفردت به الامامية تحريم اكل الطحال والقضيب
والخصيتين والرحم والمثانة ويكرهون الكليتين وخالف باقي الفقهاء في
ذلك والدليل على صحة ما ذهبوا اليه الاجماع المتردد وان شئت ان تبني هذه
المسئلة على بعض المسائل المتقدمة التي عليها دليل ظاهر وان احدا من
الامة ما فرق بين المسئلتين ---- ومما انفردت به الامامية القول
بتحريم الفقاع واجراء مجرى الخمر في جميع الاحكام من حد شاربها ورد شهادته
وفي نجاستها وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدلالة الاجماع المتردد وان
شئت ان تبني هذه المسئلة على بعض ما تقدم من المسائل التي فيها ظاهر كتاب الله
تعالى ومما يعارض به المخالفون ما رووه عن ثقاتهم ورجالهم من تحريم الفقاع
لان الذي تنفرد به الشيعة ويختص به من الروايات في هذا الباب يمكنهم
ان يقولوا لا نعرف هؤلاء ولا نثق برواتها فمن ذلك ما رواه ابو عبيد القاسم

بن سالم



ابن سالم قال حدثنا ابو الاسود عن ابن لهيعة عن دراج ابي السمح وروى
الساجي صاحب كتاب اختلاف الفقهاء قال حدثنا سليمان ابن داود قال اخبرنا
ابن وهب قال اخبرني عمرو ابن الحارث ان دراجا ابا السمح حدثه واجمعنا
على ان دراجا قال ان تميم ابن الحكم حدثنا عن ام حبيبة زوجة النبي صلى الله عليه وآله ان ناسا
من اهل اليمن قدموا على رسول الله صلى الله عليه وآله لتعليم الصلوة والسنن والفرايض فقالوا
يا رسول الله صلى الله عليه وآله ان لنا شرابا نعمله من القمح والشعير فقال عليه السلام الغبيراء فقالوا نعم قال عليه السلام
لا تطعموه قال الساجي في حديثه قال عليه السلام ذلك ثلثا وقال ابو القسم ابن سلام ثم لما
كان بعد يومين ذكروها له فقال الغبيراء فقالوا نعم قال عليه السلام لا تطعموها ثم لما ارادوا
ان ينطلقوا سالوه عليه السلام ايضا فقال الغبيراء قالوا نعم قال لا تطعموها قالوا فانهم لا يدعونه
فقال عليه السلام من لم يتركها فاضربوا عنقه وروى ابو عبيد ايضا عن ابي مريم عن محمد
بن جعفر عن زيد ابن اسلم عن عطا ابن يسار ان النبي صلى الله عليه وآله سئل عن الغبيراء فنهى
عنها وقال لا خير فيها وقال قال زيد ابن اسلم والاسكركة وهذا الاسم يختص
الفقاع به يعني الاسكركة له في لغة العرب قال ابن الرومي وهو ممن لا يطعن عليه في
اللغة العربية وكان مشهورا بالتقدم فيها ويروى عنه انه قال لبعض رواية وقد حمل
ابن الرومي لكن بها ابا العباس فقلت فان رد عليك شيئا من اللغة فلا ولا كرامه
ولا تجامع مع ابا العباس فقلت على هذا القول الاستقدم او نسأه في علم اللغة وابيات
الرومي اسقني الاسكركة للصبي في جعضلفونه واجعل الفيمن عنها خلي لبعضونه
انها مصنفاه الغلاه ومسكا للبطونه وارا با الاسكركة الفقاع والجعضلفون

ان دراجا ابي السمح

الكوز الذي يشرب فيه والفقاع والصبيب البارد والفيح الشراب وروى
اصحاب الحديث من طرق معروفة ان قوما من العرب سالوا رسول الله ص
عن الشراب المتخذ من القمح فقال رسول الله ص ايسكر قالوا نعم فقال ص لا تقربوا
ولم يسئلوا عن الشراب المتخذ من الشعير عن الاسكار بل حرم ذلك على
الاطلاق وحرم الشراب الاخر اذا كان مسكرا فدل على ذلك ان الغبيراء محرمة
كالخمر وقد روى اصحاب الحديث من العامة في كتبهم المشهورة ان عبد الله
الاشجعي كان يكره الفقاع وقال احمد بن حنبل وكان ابن المبارك يكرهه
وقال احمد حدثنا ابو عبد الله المدني قال كان مالك ابن انس يكره الفقاع
ويكره ان يباع في الاسواق وكان يزيد ابن هرون يكرهه وقال احمد وحدثنا
عبد الجبار بن محمد الخطابي عن ضمرة قال الغبيراء التي نهى النبي ص عنها الفقاع
وقال ابو هاشم الواسطي الفقاع نبيذ الشعير فاذا نش فهو خمر وقال زيد بن
اسلم الغبيراء الذي نهى رسول الله ص عنها الاسكركة خمر الحبشة واذا كانت هذه
رواياتهم واقوال شيوخهم ومتقدمي اصحاب حديثهم فما المانع لهم من تحريم
الفقاع وهم يعولون اخبار الاحاد ما هو اضعف مما ذكرناه وكيف يتوجه
الشناعة على الامامية في تحريم الفقاع ومالك ابن انس وهو شيخ الفقهاء
واصحاب الحديث نهى عنه وعن بيعه وكذلك ابن المبارك ويزيد ابن
هرون شيخا اصحاب الحديث لولا العصبية واتباع الهوى نعوذ بالله منها
مسئلة ومما انفردت به الامامية بان الخمر محرمة على لسان كل نبي وفي كل



كتاب نزول وان تحريمها لم يكن متجددا وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا
الى انها متجددة التحريم دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة فانهم
لا يختلفون فيما ذكرناه ولك ايضا ان تبني هذه المسئلة على بعض المسائل
المتقدمة التي فيها ظاهر كتاب او ما اشبهه ومن تبين ذلك ان احدا من
المسلمين ما فرق بين المسئلتين وان التفرقة بينهما خلاف الاجماع فان تعلقوا
بما يروونه من الاخبار الواردة بتجديد تحريم الخمر وذكر اسباب تحريمها اخبار
احاد ضعيفة لا توجب علما ولا عملا ولا يترك ما ذكرناه من الادلة
القاطعة بمثل هذه الاخبار واما ما تدعيه اليهود والنصارى اباحة انبيائهم لها وكذب
منهم كما كذبوا على انبيائهم في كل شئ كذبهم المسلمون فيه ولا حجة فيما يدعيه هؤلاء
المبطلون المعروفون بالكذب مسئلة وعند الامامية اذا انقلبت الخمر خلا
بنفسها او بفعل ادمي اذا طرح فيها ما ينقلب به الى الخل حلت وخالف الشافعي
ومالك في ذلك وابو حنيفة يوافق الامامية فيما حكيناه الا انه يزيد عليهم فيقول
فيمن القى خمرا في خل فغلب عليها حتى لا يوجد طعم الخمر انه بذلك يحل وعند
الامامية ان ذلك لا يجوز ومتى لم ينقلب الخمر الى الخل لم تحل فكانهم انفردوا من
ابي حنيفة بانهم امتنعوا مما اجازه على بعض الوجوه وان وافقوه على انقلاب
الخمر الى الخل فجاز ذكر هذه المسئلة في الانفرادات دليلنا الاجماع المتردد ان
التحريم انما يتناول ما هو خمر وما انقلبت خلا فقد خرج من ان يكون خمرا وانه لا خلاف
في اباحة الخل واسم الخل يتناول ما هو على صفة مخصوصة ولا فرق بين اسباب حصولها

ويقال لاصحاب ابي حنيفة ما الفرق بين غلبة الخل الخمر في تحليلها وبين غلبة الماء
الماء غليها او غيره من المايعات والجامدات حتى لا يوجد لها طعم ولا رايحة
فان فرقوا بين الامرين بان الخمر ينقلب الى الخل ولا ينقلب الى غيره من المايعات
او الجامدات قلنا كلامنا فيها على الانقلاب والخمر اذا القيت في الخل الكثير
فما انقلبت في الحال الى الخل بل عينها باقية وكذلك في الماء فما الفرق بين ان
يلقى فيما ينقلب اليه وما لا ينقلب اليه اذا كانت في الحال موجودة لم تنقلب
ومما ظن قبل التامل انفراد الامامية به القول بتحليل شرب ابوال الابل و
كلما اكل لحمه من البهايم اما للتداوي او غيره وقد وافق الامامية في ذلك مالك
والثوري وزفر وقال محمد بن الحسن في البول خاصة بمثل قولنا وخالف في
الروث وقال ابو حنيفة وابو يوسف والشافعي بولها اكل لحمه نجس وروثه ايضا
كنجاسة ذلك مما لا يوكل لحمه والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتردد
ان الاصل فيما يوكل ويشرب في العقل الاباحة وعلى من ذهب الى الحظر دليل شرعي
ولن يجد ذلك في بول ما يوكل لحمه لانهم انما يعتمدون على اخبار احاد وقد بينا ان
اخبار الاحاد واذا سلمت من المعارضات والقدوح لا يعمل بها في الشريعة ثم
اخبارهم هذه معارضة باخبار ترويها ثقاتهم ورجالهم تتضمن الاباحة وسيجي
الكلام في تفصيل هذه الجملة بان بول ما يوكل لحمه طاهر غير نجس وكل ما قال
طهارته جوز شربه ولا احد يذهب الى طهارته والمنع من شربه والذي يدل
على طهارته ان الاصل الطهارة والنجاسة هي التي يحتاج فيها الى دليل شرعي

ومن طلب



ومن طلب ذلك لم يجد ومما يجوز ان يعارض فيه مخالفينا في هذه المسالة
ما يروونه عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ما اكل لحمه فلا باس ببوله وما يروونه
ايضا عن حميد بن انس ان قوما من عرينة قدموا على النبي عليه السلام في المدينة فاستوخموها
فانتفخت اجوافهم فبعثهم النبي صلى الله عليه وآله الى لقاح الصدقة ليشربوا من ابوالها وايضا
فان النبي صلى الله عليه وآله طاف بالبيت راكبا على راحلته في جميع الروايات ويدا الراحلة و
رجلاها لا تخلو من بولها وروثها ايضا هذا هو الاغلب الاظهر فلو كان ذلك
نجسا لنزه النبي صلى الله عليه وآله المسجد عنه فان قيل قوله عليه السلام لا باس به لا يدل على الطهارة وانما يقتضي
خفة حكمه من غيره الا ترى انه لا يجوز ان يقال في مثل هذه اللفظة فيما لا شبهة في
طهارته واباحته قلنا لا يجوز ان تحمل هذه اللفظة الا على الطهارة والاباحة لان
اهل الشريعة ما جرت عادتهم بان يقولوا فيما حظره ثابت انه لا باس به على
ان بعض النجاسات قد تكون اخف حكما من بعض ولا يقال فيه لا باس وانما
يجوز ان تدخل هذه اللفظة في المجمع على طهارته واباحته لان العادة جرت بدخولها
فيما هو مباح طاهر على اختلاف فيه ودخول شبهة في حكمه فان قالوا في حديث
العرنيين انه عليه السلام انما اباحهم شرب ابوال الابل في حال الضرورة وعلى سبيل التداوي
كما تحل الميتة مع الضرورة قلنا لو كان في حال المرض يبيح الابوال لاباحها في
اوقاتنا هذه وابو حنيفة يمنع من ذلك وانما يجيزه ابو يوسف والشافعي واذا
بطل اعتراض ابو يوسف والشافعي وابي حنيفة فالذي يبطل اعتراض ابو يوسف
والشافعي وجهان احدهما ان النبي صلى الله عليه وآله كان اباح ذلك لضرورة توقف عليه وبين

اختصاصه بالضرورة والوجه الثاني ما روي عنه ع ان الله لم يجعل شفاكم فيما حرم
عليكم ولهذا الذي ذكرناه تاول قوله تعالى فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما
اكبر من نفعهما على ان المنافع ههنا هي المكاسب فان قالوا ابيح في حال الاضطرار
لم يبقيا ولهذا الخبر الذي رويتموه لانه انما يقتضي نفي الشفا عما تحرم عند ثابت
وما تدعو اليه الضرورة لا يكون حراما بل مباحا قلنا الظاهر يقتضي نفي الشفا
عما حرم في ساير الاوقات وتخفيف التحريم في حالة دون اخرى عدول عن الظاهر
فان قيل معنى شفاكم ليس مقصورا على المحرمات بل في المباحات لكم منه وجه
قلنا هذا ايضا تخصيص الخبر وعدول عن ظاهره فان احتج علينا مخالفونا في نجاسة
البول بما يروونه عن النبي صلعم من قوله انما يغسل الثوب من البول والدم والمني
وانه عام في ساير الابوال وبما يؤمر بغسله وجوبا لا يكون الا نجسا وما هو نجس
لا يجوز شربه وبما يروونه عن النبي صلعم انه مر بقبرين فقال انهما يعذبان في كبير
اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الاخر فكان لا يستبري من البول وهذا
عام في جميع الابوال وبما يروونه عنه ع استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر
منه فيقال لهم قد مضى ان الاخبار الاحاد ليست بحجة في الشرعية اذا خلت
من المعارضات ثم اخبارهم هذه معارضة بما يروونه من طرقكم وقد ذكرنا
بعضه واما ما يروونه نحن من طرقنا مما لا يحصى كثرة واذا سلمنا هذه الاخبار
ولم نعارضها بما يسقط الاحتجاج بها كان لنا ان نحمل الخبر الاول على
ما هو نجس من الابوال كبول الانسان وبول ما لا يؤكل لحمه ووجوب هذا

التخصيص



التخصيص لها في الادلة التي ذكرناها والثاني لا يمكنه الاستدلال بهذا
الخبر لانه لا يوجب غسل المني لانه عنده طاهر ولا بد له ايضا من تخصيص لفظة
البول لانه يرى ان بول الرضيع لا يجب غسله واما ابو حنيفة فلا بد له من
ايضا وحمله على الدم والبول الكثيرين لانه لا يوجب غسل القليل منهما لانه يرى
ان البول الرضيع طاهر وعدل عن ظاهره ايضا في المني لانه لا يوجب غسله وانما
يوجب فركه وقد اجمعنا كلنا على تخصيص هذا الخبر فيقال لهم في الخبر الثاني
قد روي هذا الخبر على خلاف ما حكيتم لانه روي انه كان لا يستنزه من بوله وروي
ايضا انه كان لا يستبري من البول والاستبراء من البول يختص ببوله لا ببول
غيره وليس لهم ان يخالفوا في ذلك فيقولون ان الاستبراء هو التباعد
وقد يلزمه التباعد والتنزه عن بوله وعن بول غيره ولهذا يقال استبرا الامة
اذا تباعد عنها ليعرف براءة رحمها وذلك الاستبراء معتبر فيه باصل وضع
اللغة اذا كان في عرف الشرع قد استقر على فايدة مخصوصة فقد علمنا ان القايل
اذا قال فلان لا يستبري من البول واستبرا من البول لا يفهم عنه الا بوله دون بول
غيره على ان ظاهر الخبر لو كان عاما على ما رووه لوجب تخصيصه بالادلة التي
ذكرناها على ان في هذا الخبر ما يقتضي الاختصاص ببول ما لا يؤكل لحمه لانه يتضمن
الوعيد وذكر العذاب وعندهم ان خلافنا في مسايل الاجتهاد ولا يستحق
فيها الوعيد فان قالوا لم يلحق الوعيد من حيث لم يتنزه فقط بل من حيث
لم يتنزه من البول مع اعتقاده نجاسته ومن فعل ذلك يلحقه الوعيد لا محالة

قلنا هذا عدول عن الظاهر وبعد فهذا التاويل يسقط استدلالكم بالخبر
لان تقدير الكلام على هذا التاويل انه يعذب لانه كان لا يستنزه من البول مع
اعتقاد نجاسته وهذا لا يدل على نجاسة كل بول وانما يدل على خطأ من
اقدم على ما يعتقد قبحه ولم يجتنب ما يعتقد نجاسته لان الفاعل لذلك
في حكم من فعل القبيح فاين دليلكم على نجاسة جميع الابوال وهو المقصود
في المسئلة على ان في الخبر ما يخل بالظاهر لانه متضمن انهما يعذبان وما
يعذبان على كبير وذلك كالمناقض لان العذاب لا يكون الا على الكباير وما
ليس بكبير فلا عذاب على فاعله عند من جعل في المعاصي كباير وصغاير من
غير اضافة ولا يصح ايضا على مذهب القائلين بالارجاء لانهم يعتقدون
ان جميع المعاصي كباير وانه يستحق العذاب على كل شيء منها ومن ذهب الى
المذهب لا يتيقن اسم الكبيرة عن شيء من المعاصي وانما يقول على سبيل الاضافة
هذه المعصية اصغر من تلك واما مع الانفراد بالذكر فالكل عنده كباير
واما الخبر الاخير الذي تعلقوا به فكلامنا عليه كالكلام في الخبر الذي تقدمه
بلا فصل فلا معنى لاعادته مسئلة ومما انفردت به الامامية انه يجوز
لبس الثوب الحرير اذا كان فيه خلط شيء من القطن او الكتان وان لم يكن
غالبا وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهب ابو حنيفة واصحابه الى جواز
لبس الحرير اذا كان سداه او اللحمة من القطن او الكتان ولم يجز اذا كانت
اللحمة قزا وحكى الطحاوي عن الشافعي انه اباح لبس قبا محشو بقز قال لان



القز باطن والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتردد ان النبي صلع انما نهى عن لبس
الحرير وهذا الاسم انما يتناول ما كان محضا دون ما اختلط بغيره والثوب
الذي فيه قطن او كتان ليس بحرير محض فجاز لبسه والصلوة واذا ذهبوا
الى ان الثوب الذي لحمته قطن وسداه حرير يجوز لبسه لانه ليس بحرير محض
وكذلك ما كان بعضه قطنا وان لم يكن جميع اللحمة فان قيل هذا يقتضي انه لو كان
في الثوب خيط واحد من قطن او كتان جاز لبسه قلنا ظاهر النهي عن لبس الحرير
المحض يقتضي ذلك الا ان يمنع فيه مانع غيره والاولى ان يكون الخيط او الخيطان
غير معتد بهما ولا اثر لمثلها فاما اذا كان معتدا بمثله مثل ان له نسبة الى الثوب
بخمس او سدس او عشر فانه يخرجه من ان يكون محضا والحجة لنا من قول الشافعي في
حشو القبا الحرير المحض الذي يتناوله بلا شبهة نهي النبي صلع واي تاثير لكون الحشو باطنا
غير ظاهر او لا ترى ان بطانة الجبة اذا كانت حريرا محضا لم يجز لبسها وان كانت
البطانة لا تظهر للعين كظهور الظهارة هذا بعيد بين مسئلة ومما كانت
الامامية منفردة به ان جلود الميتة من جميع الحيوان لا تطهر بالدباغ وقد وردت لهم
رواية ضعيفة بجواز اتخاذ جلود الميتة ما لم يكن كلبا او خنزيرا بعد الدباغ انية وان كانت
الصلوة فيها لا تجوز والمعول على الاول وخالف الشيعة جميع الفقهاء الا احمد بن حنبل
فقد حكي عنه ان الميتة لا تطهر بالدباغ دليلنا بعد الاجماع المتردد قوله تعالى حرمت عليكم
الميتة والتحريم يجب ان يتناول كل بعض من ابعاض الميتة حلته الحيوة ثم
فارقته والجلد بهذه الصفة بعد الدباغ وقبله فيجب ان يحرم الانتفاع بعد الانتفاع

لان اسم الميتة يتناوله ومما يجوز ان يذكر على سبيل المعارضة لهم ما رووه
وسطروه في كتبهم عن النبي صا لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب
وعموم هذا الخبر يقتضي تحريم الانتفاع به بعد الدباغ وقول بعضهم
ان اسم الاهاب يختص الجلد قبل الدباغ ولا يستحقه بعده غلط فاحش لان
الاهاب اسم الجلد في الحالين وغير مختص باحدهما ولو جاز ان يدعى في
الاهاب اختصاص جاز ان يدعى في الجلد مثل ذلك فان اعترضوا بما يروونه
عن النبي صا من النهي عن ذلك وما رويناه من الاخبار التي لا تحصى في هذا
المعنى ولو لم يبطل هذين الخبرين على ظاهر القرآن لكفى وقد يجوز ان يحمل الخبران
على الخصوص وان يريد بقوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر المذكى دون الميت
كتاب [illegible] مسألة ومما انفردت به الامامية
ان الخيار يثبت للمتبايعين في بيع الحيوان خاصة ثلثة ايام وان لم يشترطا
وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان الحيوان كغيره لا يثبت الخيار
الا بان يشترط دليلنا الاجماع المتردد ويمكن ايضا ان يكون الوجه في ثبوت هذا
الخيار خاصة ان العيوب فيه اخفى والتغابن فيه اقوى ففسخ فيه ولم يفسخ
في غيره وليس للمخالف ان يقول كيف يثبت بين المتبايعين خيار من غير
ان يشترطاه وذلك انه اذا جاز ان يثبت خيار المجلس من غير اشتراط جاز
ايضا ان يثبت الخيار الذي ذكرناه وان لم يشترط مسألة ومما ظن انفراد
الامامية به ولها فيه موافق القول بان للمتبايعين ان يشترطا من الخيار

اكثر



اكثر من ثلثة ايام بعد ان يكون هذه محدودة ووافقهم في ذلك ابن ابي ليلى ومحمد
وابو يوسف والاوزاعي وجوزوا ان يكون الخيار شهرا او اكثر كالاجل وقال
مالك يجوز على حسب ما تدعو الحاجة اليه في الوقوف على المبيع وتامل حاله
وحكي عن الحسن ابن حي انه قال اذا اشترى الرجل الشيء فقال له البايع اذهب
فانت فيه بالخيار فهو الخيار ابدا حتى تقول قد رضيت وذهب ابو حنيفة
وزفر الى انه لا يجوز ان يشترط الخيار اكثر من ثلث فان فعل فسد البيع وهو قول
الشافعي دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا فان خيار الشرط انما
وضع لتامل حال المبيع وقد يختلف احوال تامله في الطول والقصر جاز ان يزيد
على الثلث كما جاز ان ينقص عنها ولا يلزم على ذلك ان يثبت بلا انقطاع لان ذلك
ينقض الغرض بالبيع فان اعترض المخالف بما يروونه عن النبي صا من انه قال الخيار
ثلث والجواب عن ذلك انه خبر واحد وقد بينا ان اخبار الاحاد لا يعمل عليها
في الشريعة وبان ان الاخبار الواردة بجواز الخيار اكثر من ثلثة ايام ولان قوله عم الخيار
ثلثة ايام لا يمنع من زيادة عليها كما لا يمنع من نقصان عنها فاذا زيادة خيار الشرط
على الثلثة غرر ودخول الغرر في البيوع يفسدها قلنا وبثبوته في الثلثة ايضا غرر
لانه لا يدري في هذه المدة يحصل له البيع او لا يحصل ومع ذلك فقد جاز البيع مع ثبوت
هذا الغرر مسألة ومما انفردت به الامامية القول بجواز شراء العبد الابق
مع غيره ولا يشترى وحده الا اذا كان بحيث لا يقدر عليه المشتري وخالف باقي
الفقهاء في ذلك وذهبوا الى انه لا يجوز بيع الابق على كل حال الا ما روي عن عثمان البتي

البتي انه قال لا باس ببيع الابق والبعير الشارد وان هلك فهو من مال المشتري
وهذا كالموافقة للامامية الا انه لم يشترط ان يكون معه في الصفقة غيره كما
شرطت الامامية والدليل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر ومعول
مخالفنا في منع بيعه على انه بيع غرر وان بينا انه نهى عن بيع الغرر وربما عولوا
على انه مبيع غير مقدور على تسليمه فلا يصح بيعه كالسمك في الماء والطير في الهوى
وهذا ليس بصحيح لان هذا البيع يخرجه من ان يكون غررا لانضمام غيره اليه كبيع
الثمرة الموجود بعضها والمتوقع وجود باقيها وهذا هو الجواب عن قياسهم
وانا قد بينا ان القياس لا مدخل له في الشريعة لانه يمكن تسليم جميع الثمرة التي
وقع عليها العقد في وقت الصفقة وان كان العقد جايزا فان قيل نحن
نخالف في ذلك ولا نجوز ان يبيع شيء معدوم مع موجود قلنا اما مالك
فانه يوافقنا على هذا الموضع ومحجتنا على من خالفنا فيه انه لا خلاف في ان
طلع النخلة الذي لم يؤبر داخل في البيع معها وان كان في الحال معدوما
فكيف يدعى ان بيع معدوم وموجود لا يجوز مسئلة ومما انفردت به
الامامية القول بتحريم الفقاع وابتياعه وكل الفقهاء يخالفون في ذلك
وقد روي عن مالك كراهية بيع الفقاع دليلنا الاجماع المتردد وايضا ان
سنبين نبني هذه المسئلة على تحريمه فنقول قد ثبت حظر شربه وكل من حظر
شربه حظر ابتياعه وبيعه والتفرقة بين الامرين خروج عن اجماع الامة
مسئلة ومما انفردت به الامامية ان من ابتاع شيئا معينا بثمن معين





ولم يقبضه ولا قبض ثمنه وفارق البايع بعد العقد لم يمضي وينقده
الثمن فالمبتاع احق به ما بينه وبين ثلثة ايام فان حضر في ثلثة ايام ولم
يحضر المبتاع الثمن كان البايع بالخيار ان شاء فسخ البيع وباعه من غيره وان
شاء طالبه بالثمن على التعجيل والوفاء وليس للمبتاع على البايع في ذلك الخيار
فلو هلك المبيع في هذه الايام الثلثة كان من مال البايع دون البايع فان المبتاع له
هلك بعد الثلثة الايام كان من مال البايع ويخالف باقي الفقهاء في ذلك
ولم يقل احد منهم بالترتيب الذي رتبناه دليلنا على صحة مذهبنا اليه الاجماع
الاجماع المتردد وانما قلنا ان المبتاع احق به ما بينه وبين ثلثة ايام لانه بالابتياع
واشتراطه ان ينقد الثمن الذي مضى في احضاره قد ملك عليه تعجيل الثمن
فاذا لم يحضره في هذه المدة المضروبة فكانه رجع عن الابتياع ولم يف بالشرط
الذي شرط من تعجيل الثمن فكانه لم وصار البايع بالخيار ان شاء فسخ وان
شاء طالب بالثمن وانما جعلنا المبيع اذا هلك في الايام الثلثة من مال البايع
لان العقد قد ثبت بينهما وقد حكي عن مالك انه كان يقول في الدابة اذا حبسها
البايع حتى يقبض الثمن فهلكت فهي من مال المشتري وذلك اذا كان بيعا
على النقد فهو من مال البايع وهذا موافقة للامامية من بعض الوجوه
وقولنا انه ان هلك بعد الثلثة ايام كان من مال البايع لانه بتاخير الثمن عنه
قد صار املك به واحق بالتصرف فيه فان هلك فمن ماله مسئلة ومما انفردت
به الامامية القول بان من ابتاع شيئا وشرط الخيار ولم يسم وقتا ولا اجلا

مخصوصا بل اطلقه اطلاقا فان له الخيار ما بينه وبين ثلثة ايام ثم لا خيار
له بعد ذلك وباقي الفقهاء يخالفونهم في ذلك لان ابا حنيفه يذهب
الى انه اذا شرط الخيار الى غير مدة معلومة فالبيع فاسد فان اجازه في
الثلثة جاز عند ابي حنيفه خاصة وان لم يجزه حتى مضت الثلثه
ايام لم يكن له ان يجيز وقال ابو يوسف ومحمد له ان يجيز بعد الثلثه وقال
مالك اذا لم يجعل الخيار وقتا معلوما وجعل له من الخيار مثل ما يكون
في تلك السلعة وقال صالح ابن حي اذا لم يعين اجل الخيار كان له الخيار
ابدا دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر ويمكن ان نقول
الوجه مع اطلاق الخيار في صرفه الى ثلثة ايام ان هذه المدة هي المعهودة
المعروفة في الشريعة لان تصرف الخيار فيها والكلام اذا اطلق وجب
حمله على المعهود المالوف فيه مسألة ومما انفردت به الامامية القول
بان من ابتاع امة فوجد بها عيبا ما عرفه من قبل بعد ان وطئها لم يكن له
ردها وكان له ارش العيب الا ان يكون عيبها من حبل فله ردها مع
الوطي ويرد معها اذا وطئها نصف عشر قيمتها وخالف باقي الفقهاء
في ذلك فذهب الشافعي الى انه اذا ابتاع امة ثيبا فوطئها ثم اصاب بها
فله ردها ولا مهر عليه وقال ابن ابي ليلى يردها بالعيب ويرد معها المهر لاجل
الوطي وقد روي ذلك عن عمر وذهب الزهري والثوري وابو حنيفه واصحابه
الى انه لا يملك الرد بالعيب بل يمسكها ويأخذ الارش وانفراد الامامية بالقول

حسن ابن ٥

الذي

٨

الذي ذكرناه ظاهر دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وليس يجري
وطي الثيب مجرى وطي البكر لان وطي البكر فيه اتلاف لجزء منها وليس كذلك الثيب
ويمكن ان يكون الفرق بين الحمل وغيره من العيوب ان الحمل افحش العيوب
واعظمها فجاز ان يتغلظ حكمه على باقي العيوب مسألة ومما ظن انفراد
الامامية وقد وافقها فيه غيرها القول بجواز بيع الانسان الشاة والبعير
ويشترط راسه او جلده او عضوا من اعضائه وروى ابن القسم عن
مالك انه اذا باع شاة فاستثنى ثلثا او ربعا او نصفا او جزءا او صوفا
او شعرا او كراعا فانه ان استثنى ثلثا او ربعا او نصفا فلا باس بذلك وان استثنى
جلدا او راسا فان كان مسافرا فلا باس به وان كان حاضرا فلا خير فيه وهذه
الرواية موافقة الامامية في السفر فلسنا نعرف فرقا بين السفر والحضر في
هذا الموضع وقال ابو حنيفه واصحابه لا يجوز ذلك البتة وهو قول الثوري
وقال الشافعي لا يجوز ان يبيع الرجل الشاة ويستثني منها جلدا ولا غيره في
سفر ولا حضر دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولان هذا العقد يقع عليه
اسم البيع باستثنائه فيجب ان يدخل في عموم قوله تعالى واحل الله البيع وليس يمكن
ان يدعي في ذلك جهالة فان الاعضاء متميزة منفردة من غيرها وليس يجري
مجرى غيرها مما يقع فيه الاشتراك والاختلاط مسألة في الربا ومما انفردت
به الامامية القول بان لا ربا بين العبد ومولاه وخالف باقي الفقهاء في ذلك
واثبتوا الربا بين كل من عددناه وقد كتبت قديما في جواب مسائل وردت من

الموصل باولت الاخبار التي ترويها اصحابنا المتضمنة لنفي الربا بين من ذكرناه
على ان المراد بذلك وان كان بلفظ الخبر معنى الامر كانه قال يجب ان يقع بين
من ذكرناه ربا كما قال الله تعالى ومن دخله كان امنا وكقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق
ولا جدال في الحج وقوله عليه السلام العارية مردودة والزعيم غارم ومعنى ذلك كله الامر
والنهي وان كان بلفظ الخبر واما العبد وسيده فلا شبهة في نفي الربا
بينهما لان العبد لا يملك شيئا والمال الذي في يده مال لسيده ولا يدخل
بين الانسان ونفسه ولهذا ذهب اصحابنا الى ان العبد اذا كان لمولاه
شريك في حرم الربا بينه وبينه واعتمدنا في نصرة هذا المذهب على عموم ظاهر
القران وان الله تعالى حرم الربا على كل متعاقدين وقوله تعالى ولا تاكلوا الربا وهذا
الظاهر يدخل تحته الوالد وولده والزوج والزوجة ثم لما تاملت ذلك رجعت
عن هذا المذهب لاني وجدت اصحابنا مجمعين على نفي الربا بين من ذكرناه
وغير مختلفين فيه في وقت من الاوقات واجماع هذه الطائفة قد ثبت
انه حجة ويخص بمثله ظاهر القران والصحيح نفي الربا بين من ذكرناه واذا
كان الربا حكما شرعيا جاز ان يثبت في موضع دون اخر كما يثبت في جنس
على وجه دون وجه فاذا دلت الادلة على تخصيص من ذكرناه وجب القول
بموجب الدليل ومما يمكن ان يعارض من ظواهر الكتاب ان الله تعالى قد امر
بالاحسان والانعام مضافا الى ما دلت عليه العقول من ذلك وحد الاحسان
ايصال النفع على وجه الاستحقاق الى الغير مع القصد الى كونه احسانا

ومعنى



ومعنى الاحسان ثابت فيمن اخذ من غيره درهما بدرهمين لان من اعطى
الكثير بالقليل وقصد به الى نفعه فهو محسن اليه وانما اخرجنا من علا من
استثنيناه من الوالد وولده والزوج والزوجة بدليل قاهر تركنا له الظاهر وهذا
ليس مع المخالف في المسائل التي خالفنا فيها وظاهر امر الله تعالى بالاحسان
في القران في مواضع كثيرة كقوله تعالى واحسن كما احسن الله اليك وقوله تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان معارض للايات التي ظاهرها عام في تحريم الربا
فاذا قالوا نخص ايات الاحسان لاجل ايات الربا قلنا ما الفرق بينكم
وبين من خص الربا بعموم ايات الامر بالاحسان وهذه طريقة اذا
سلكت كانت قوية مسئلة في الصرف ومما انفردت به الامامية بجواز
ابتياع الانسان من غيره متاعا او غيره نقدا او نسيئة معا على ان يسلف
البائع شيئا او يقرضه مالا على اجل او يستقرض منه وانكر ذلك باقي الفقهاء
وحظروه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولان الله تعالى احل البيع
بالاطلاق فهذا البيع الذي اشرنا اليه داخل في جملة الظاهر والقرض ايضا
جائز واشتراطه في عقد البيع غير مفسد له ولسنا ندري من اي جهة حظر المخالفون
ذلك وانما يرجعون الى الظنون والحساب التي لا يرجع في الشرع الى مثلها
ولا خلاف بينهم في انه لو لم يشترط القرض عند عقد البيع ثم راى بعد ذلك ان
يقرضه ذلك كان جائزا واي فرق بين ان يشترط او لا يشترط مسئلة فيها ايضا
ومما انفردت به الامامية القول بانه يجوز ان يكون للانسان على غيره مال

مؤجل فيتفقا على تعجيله بان يقبضه من مبلغه ولا يشبه ذلك هـ
تاخير الاموال عن اجالها بزيادة فيها لان ذلك محظور لا محالة وخالفهم
باقي الفقهاء في ذلك وسووا بين الامرين في التحريم دليلنا على صحة ما
ذهبنا اليه الاجماع المتقدم ذكره وايضا فان تصرف الانسان فيما يملكه
مباح بالعقل والشرع وقد علمنا ان الدين المؤجل لمالكه يصح تصرفه
فيه فيجوز له ان يبعض منه كما لا يجوز له الابراء منه ومن عليه ايضا اهل
الدين هو مالك التصرف فله ان يقدمه كما له ان يؤخر الى الاجل والاطلاق
في انه لو قبضه بعضه او ابراه بعضه من الباقي من غير اشتراط لكان ذلك
جايزا واي فرق في جواز ذلك بين الاشتراط ونفيه كتاب الشفعة مسئلة
ومما انفردت به الامامية اثباتهم حق الشفعة في كل شيء من المبيعات من
عقار وضيعة ومتاع وعروض وحيوان كل ذلك مما يحتمل القسمة ولا يحتملها
وخالف باقي الفقهاء في ذلك واجمعوا على انها لا تجب الا في العقارات والارضين
دون العروض والامتعة والحيوان وقد روي عن مالك خاصة انه قال
اذا كان طعام او بز بين شريكين فباع احدهما حقه ان لشريكه الشفعة
ثم اختلف ابو حنيفة والشافعي فقال ابو حنيفة تجب الشفعة فيما يحتمل
القسمة ولا ضرر في قسمته وفيما لا يحتملها واسقط الشافعي الشفعة
عما لا يحتمل القسمة ويلحق الضرر بقسمته دليلنا على صحة مذهبنا اجماع
الامامية على ذلك فانهم لا يختلفون فيه ويمكن ان يعارض المخالفون

في هذه



في هذه المسئلة بما يكاد يحصى ورووا عن الرسول صلى الله عليه وآله في ايجاب الشفعة مطلقا كروايتهم
عنه عليه السلام انه قال الشفعة في كل شيء والاخبار في ذلك كثيرة جدا ومما يمكن ان
يعارضوا به ان الشفعة عندكم وجبت لازالة الضرر عن الشفيع و
هذا المعنى الموجود في جميع المبيعات من الامتعة والحيوان فاذا قالوا
حق الشفعة انما يجب خوفا من الضرر على طريق الدوام وهذا المعنى لا
يثبت الا في الارضين والعقارات دون العروض قلنا في الامتعة
ما يبقى على وجه الدهر مثل بقاء العراص والارضين كالياقوت وما اشبهه
من الحجارة والحديد فيدوم الاستضرار بالشركة فيه وانتم لا توجبون فيه
الشفعة وبعد فان ازالة الضرر الدائم والمنقطع واجبة في العقل والشرع
وليس وجوب ازالتها مختصا بالمستمر دون المنقطع فلو كان البلوى هـ
بالشركة في العروض منقطع على ما ادعيتم لكانت ازالته واجبة على كل حال
فاما علة الشافعي في وجوب الشفعة بما على الشريك من الضرر باجرة
القاسم متى طلب القسمة فينتقض بالعروض لان هذا المعنى ثابت فيها
وربما ضم الى هذه العلة ان القسمة تؤدي الى الضرر من حيث يحتاج
الشريك الى ان يحدث ميزانا في حصته بابا بعد ان كان واحدا وكذلك
البالوعة وما اشبههما وهذا ليس بشيء لان الشفعة قد تجب فيما لا يحتاج
فيه الى شيء من ذلك كالعراص الخالية من ابنية والحصص التي قسمت
كان في كل واحد منها كلما يحتاج اليه من ميزاب وبالوعة وغير ذلك فبطلت

هذه العلة ايضا مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الشفعة
انما تجب اذا كانت الشركة بين الاثنين واذا زاد العدد على اثنين فلا شفعة
وخالف باقي الفقهاء في ذلك واوجبوا الشفعة بين الشركاء قل او كثر
عددهم دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا فان حق (اجماع الطايفة)
الشفعة حكم شرعي والاصل انتفاؤه وانما اوجبناه بين الشريكين
لاجماع الامة فانتقلنا بهذا الاجماع عن حكم الاصل فيما زاد على الاثنين
باق فيجب ان يكون في ذلك على حكم الاصل فان قيل اليس قد وردت
رواياتهم التي تختصون بها عن ائمتكم ان الشفعة تجب على عدد الرجال
وهذا يدل على ان الشفعة تثبت فيما زاد على الاثنين وروي عن ابي عبد الله عا
انه قال قضى رسول الله صـ بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن
ولفظ الشركاء يقع على اكثر من اثنين قلنا هذه كلها اخبار احاد وما
لا يوجب علما من الاخبار ليس بحجة ولا يثبت به الاحكام الشرعية على
ما بيناه في غير موضع ويمكن تاويل ظواهر الاخبار بان يحمل قوله الشفعة
على عدد الرجال انها تجب بالشركة وسواء زادت سهام احد الشريكين
على سهام الاخر او نقصت والمعتبر انما هو بالشركاء لا بمبالغ سهامهم
ويحمل لفظ الخبر على الشركاء في الاموال الكثيرة لا في ملك واحد على احد
الوجهين اما على قول من يجعل اول الجمع الاثنين او على سبيل المجاز
كما قال تعا فان كان له اخوة وتاويل الخبر الثاني داخل فيما ذكرناه فاما الخبر

الذي

٨٣

الذي وجد في روايات اصحابنا انه اذا سمح بعض الحقوق منهم من الشفعة فان لم
يسمح بحقوقهم على قدر حصته فيمكن ان يكون تاويله ان الوارث لحق الشفعة
اذا كانوا جماعة فان الشفعة عندنا تورث متى سمح بعضهم بحقه كانت المطالبة
لمن لم يسمح وهذا الدليل على ان الشفعة في الاصل لاكثر من شريكين فان قيل قد
ادعيتم اجماع الامامية وابن الجنيد يخالف في هذه المسئلة ويوجب الشفعة
في العقار فيما زاد على الاثنين وانما يعتبر الاثنين في الحيوان خاصة على ما
حكيتموه عنه في جواب اهل الموصل السبع الفقهية فاما اجماع الامامية (مسايل م)
قد تقدم ابن الجنيد فلا اعتبار بخلافهما وقد بينا في مواضع من كتبنا ان خلاف
الامامية ان يعتبر في واحد او جماعة معروفة مشار اليهما لم يقع به اعتبار
مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان لا شفعة لكافر على مسلم
واكثر الفقهاء يوجبون الشفعة للكافر ولا فرق بينه وبين المسلم وقد حكي ابن
حي انه قال لا شفعة للذمي في امصار المسلمين التي ابتدأها المسلمون لانهم
لا يجوز لهم سكناها ولا تملكها ولهم الشفعة في القرى وانفراد قول الامامية
عن قول ابن حي باق الا انه قد حكي عن الشعبي واحمد ابن حنبل انهما اسقطا شفعة
الذمي على المسلم وهذه منهما موافقة للامامية والذي يدل على صحة مذهبنا
بعد الاجماع المتكرر ذكره قوله تعا لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة ومعلوم انه
كله انما اراد الاستواء في الاحكام والظاهر يقتضي العموم الا ما اخرجه
دليل قاهر فان قيل اراد بالنعيم والعذاب بدلالة قوله تعا اصحاب الجنة هم الفائزون

قلنا قد بينا في الكلام على اصول الفقه ان تخصيص احدى الجملتين لا يقتضي
تخصيص الاخرى وان كانت لها متعقبة ومما يمكن الاستدلال به ان الاصل
انتفاء الشفعة عن المبيعات لان حكم الشفعة حكم شرعي ولما ثبت
حق الشفعة للمسلم على الكافر والكفار بعضهم على بعض اثبتناه بدليله
وبقي الباقي على حكم الاصل ومما يمكن ان نعارض به مخالفينا في هذه المسألة
ما رووه ووجد في كتبهم عن النبي عليه السلام من قوله لا شفعة لكافر وفي خبر اخر لا شفعة
للذمي على مسلم [illegible] ومما ظن انفراد الامامية به ان حق الشفعة لا يسقط
الا بان يصرح الشفيع باسقاط حقه ولا يكون مسقطا بكفه في حال علمه عن
الطلب وهذا القول احد اقوال الشافعي الاربعة لان له اقوالا اربعة احدها
ان طلب الشفعة يجب على الفور وثانيها انها تثبت الى ثلثة ايام وثالثها انه
يجب على التابيد الى ان يصرح بالعفو وهذا وفاق الشيعة ورابعها انها ثابت
الى ان يعفو او يعرض بالعفو وحكى ايضا عن شريك انه قال اذا علم فلم
يطلب فهو ايضا على شفعته وهذا ايضا موافقة للشيعة الامامية وباقي
الفقهاء على خلاف ذلك لان ابا حنيفة واصحابه وابن حي يذهبون الى انه
متى لم يطلبها مكانه بطلت شفعته وقال الحسن بن زياد اذا اشهد انه
على شفعته ولم يقم بها ما بينه وبين ان يصل الى القاضي فقد ابطل شفعته
قال ابو الحسن واما ابو حنيفة فقال ثلثة ايام وروى محمد عن ابي حنيفة
انه على شفعته ابدا بعد الشهادة وقال محمد اذا تركها بعد الطلب شهرا

بطلت



بطلت وقال ابو يوسف اذا امكنه ان يطلب عند القاضي او ياخذ ولم يفعل بطلت
وقال ابن ابي ليلى اذا علم بالبيع فهو بالخيار ثلثا وقال الشعبي يوما وقال البتي ثلثا
وقال مالك اذا علم بالشراء فلم يطلب حتى طال بطلت والسنة ليست بكثيرة
وله ان ياخذوا هذا في الحاضر واما الغايب فلا يبطل شفعته اذا لم يطلبها
ايام ما بطلت شفعته وذكر المعافى عنه ثلثة ايام وقال الاوزاعي والليث وعبيد الله
ابن الحسن والشافعي اذا لم يطلب حتى علم بطلت وقد تقدم بيان اقوال الشافعي
المختلفة في هذه المسألة وان كان هذا القول الذي ذكره انفا اظهرها وقال الشعبي
من بيعت شفعته وهو شاهد لم ينكر فلا شفعة له والذي يدل على صحة
مذهبنا الاجماع المتكرر ويمكن ان يقوى ذلك بان الحقوق في اصول الشريعة
وفي العقول ايضا لا تبطل بالامساك عن طلبها وكيف خرج حق الشفعة
عن اصول الاحكام العقلية والشرعية الا ترى ان من له وديعة او يطالب بدين له
فان حقه ثابت لا يبطل بالتغافل عن الطلب فاذا قالوا هذه حقوق غير متجددة
وحق الشفعة متجدد قلنا نقيضه متجدد الا ان من حل له اجل دين فقد
تجدد له حق ولو كان مستمرا ومع تراخي المطالبة لم يبطل الحق وكذلك من مات
له قريب واستحق في الحال ميراثه وعلم بذلك ثم لم يطالب بالميراث من هو
في يده لم يبطل الحق ونظاير ذلك اكثر من ان تحصى فان قيل هذا الذي يذهبون
اليه يؤدي الى الاجحاف بالمشتري لان المدة اذا تطاولت لم يمكن المشتري
من التصرف في المبيع وهدمه وبنيانه وتغييره لان الشفيع اذا طالبه بالشفعة

امره بازالة ذلك وهذا ضرر داخل على المشترى قلنا يمكن ان يحترز المشترى
من هذا الضرر بان يعرض المبيع على الشفيع ويبذل التسليم اليه فهو
بين امرين اما ان يسلم او يبذل شفعته فيزول الضرر بان يعرض
عن المشترى بذلك واذا فرط فيما ذكرناه وتصرف من غير ان يفعل ما اشرنا
اليه فهو المدخل الضرر على نفسه فان قيل كيف تدعون انه ليس في اصول الشريعة
حق يجب على الفور ويسقط التاخير وحق الرد بالعيب انما كان في تاخيره
ابطال له من حيث يخفى امارات العيب ولا تظهر فيقع الشبهة في وجود
العيب فلزمت المبادرات الى الرد لهذا المعنى وذلك غير موجود في حق
الشفعة لانه يجب بعقد البيع وربما لا يجوز ان يخفى ولا يخفى في
وقت ويظهر في آخر مسئلة ومما انفردت الامامية به القول بان الامام
المسلمين وخلفائه المطالبة بشفعة الوقوف التي ينظرون فيها على المساكين
او على المساجد ومصالح المؤمنين وكذلك كل ناظر بحق في وقف من وصي
وولي ان يطالب بشفعته وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدلالة على صحة مذهبنا
الاجماع المتردد ويمكن ان يقال للمخالف على سبيل المعارضة له الشفعة اذا كانت
انما وجبت لدفع الضرر فاولى الاشياء بان يدفع عنها الضرر حقوق الفقراء
او وجوه القربات فان قالوا الوقوف لا مالك لها فيدفع الضرر عنه بالمطالبة
بشفعته قلنا اذا سلم انه لا مالك لها فههنا مشفع بها ومستحق يعود
الى المشاركة فيها وهم اهل الوقوف ومصالح المسلمين انما يجب من دفع الضرر

عنها مثل ما يجب من دفع الضرر عن الادميين

كتاب الهبات مسئلة

٨٥

ومما انفردت به الامامية القول بان من وهب شيئا لغيره على قاصد به
ثواب الله تعالى ووجهه جاز له الرجوع فيه ما لم يتعوض عنه ولا فرق في ذلك
بين الاجنبي وذي الرحم وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه
اذا وهب لذي الرحم محرم لم يرجع وان وهب لامرأته لم يرجع وكذلك المرأة
لزوجها وان وهب لاجنبي رجع ان شاء ما لم يثب منها او يزيد الشيء في
نفسه وذكر هشام عن محمد عن ابي حنيفة اذا علم الموهوب له المملوك القران
والخير فله ان يرجع فيه قال محمد لا يرجع ثم رجع محمد وكذلك لو كان كافرا فاسلم
او عليه دين فاداه الموهوب له وقال الحسن بن زياد ان علمهما الموهوب
القران والكتابة والمشط ثم نسيت ذلك فله ان يرجع فيها وقال ابو يوسف
لا يرجع وقال عثمان البتي في الرجل يعطي الرجل العطية لا يثيبه انه مستقر
فعطيته جائزة فليس له ان يرجع فيها وقال مالك من نحل ولده نحلا او اعطاه
عطاء ليس بصدقة فله ان يقبضها ان شاء ما لم يستحدث الولد دينا من اجل
العطا فاذا صار عليه الدين لم يكن للوالد ان يقبض من ذلك شيئا وكذلك
اذا زوج الفتاة بذلك المال او كانت جارية فتزوجت بذلك فليس للاب ان يقبض
من ذلك شيئا قال مالك والامر المجمع عليه عندنا في بلدنا ان الهبة ان تغيرت
عند الموهوب له بالتوارث بزيادة او نقصان فان على الموهوب له ان يعطي
الواهب يكون لو دفعه مثل ما كان له من الثواب ان اتبعوه وروى الثوري

عنها

عن ابن ابي ليلى قال للواهب ان يرجع في هبته دون القاضي وعند اصحاب
ابي حنيفة لا يرجع الا ان ينقصها ويرد الموهوب له وقال الثوري كقول
اصحاب ابي حنيفة في جميع ذلك وقال الاوزاعي لا يرجع فيما وهب لولده
ولا بأبيه ولا لذي رحم ولا لاخيه ولا للسلطان المزدونه ويرجع فيما
سوى ذلك فان كانت الهبة قد نمت وزادت عند صاحبها فقيمتها
يوم وهبها ولا ترجع المرأة فيما وهبت لزوجها وقال الحسن ابن حي اذا لم
يرد بالهبة ثواب الدنيا لم يرجع اذا قبض ولا يرجع فيما وهب لذي رحم
محرم فان وهب لغير ذي رحم محرم ويريد بها ثواب الدنيا فله ان يرجع فيها
وقال الليث اذا وهب للثواب رجع فيها مثل قول مالك ولا ترجع المرأة
فيما وهبت لزوجها الا ان يكون سألها ان تهب له ثم طلقها مكانه
او بعد ذلك بيوم او نحوه وقال الشافعي لا يرجع في الهبة الا الوالد فيما وهبه
لولده وقال داود ابن علي كل من وهب هبة لغيره لم يجز الرجوع فيه ولا فرق
في ذلك بين البعيد والقريب دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد انا
قد علمنا باجماع من الامة ولا اعتبار بداود فان الاجماع قد تقدمه وسبقه
وان عقد الهبة وان قارنه القبض غير مانع من الرجوع وانما اختلفوا في
موضع جواز الرجوع فذهب قوم الى ان الرجوع انما يجوز مع ذوي الارحام دون
الاجانب وذهب اخرون الى انه يجوز مع الاجانب دون ذوي الارحام و
ذهبت الامامية الى انه يجوز في المواضع كلها فقد بان الاتفاق على ان قبض

الهبة



الهبة غير مانع من الرجوع على كل حال فمن ادعى انه مانع في موضع دون اخر
فعليه الدليل الشرعي على اختصاص ذلك بموضع بهذا الحكم ولا دليل لمن
خصص موضعا دون اخر لانهم يعولون في ذلك على اخبار احاد وقياس يقتضي الظن
وما لا على معول على مثله في ثبوت الاحكام الشرعية فثبت بهذا الاعتبار جواز
الرجوع في المواضع كلها وان ليس بعضها بذلك احق من بعض فان قالوا لو
جاز الرجوع في الهبة لجاز في البيع وساير العقود قلنا ساير العقود ما اجمعت
الامة على جواز الرجوع فيها على الجملة وانما اختلفوا في مواضعه فان احتج المخالف
بما يروونه عن النبي صلعم من قوله الراجع في هبته كالكلب يعود في قيئه فالجواب عن ذلك
ان هذه كلها اخبار احاد لا توجب علما ولا عملا ولا يثبت بمثلها الاحكام و
هذا الخبر معارض باخبار كثيرة يروونها عن النبي صلعم من جواز الرجوع في الهبة
واذا سلم هذا الخبر على ما فيه فالمراد به الاستقذار لا التحريم لان ذلك مستهجن
مستقذر الا ترى ان الكلب لا تحريم عليه فاما الخبر الاخر الذي يتضمن ذكر
الكلب فهو وان كان مطلقا يرجع الى الكلب لان الالف واللام يحملان على العهد
وليس هيهنا معهود منه الرجوع في قيئه الا الكلب ولا فرق بين ان يقول كالعائد في
قيئه وبين ان يقول كالكلب يعود في قيئه على انا لو حملنا لفظة العائد على الجنس
والعموم لدخل فيه الكلب لا محالة فلا يجوز حمل العود على التحريم لان ذلك لا يتأتى
في الكلب فلا بد من حمله على الاستقذار والاستهجان وهو مناف في كل عائد
فان قيل كيف يجوز ان يجتمع جواز الرجوع في الهبة مع القول بانها تملك بالقبض

قلنا غير ممتنع اجماع ذلك لان البيع اذا اشترط فيه الخيار مدة معلومة كان
ملكا بالعقد وان كان حق الرجوع فيه ثابتة فان قالوا الملك مع ثبوت
حق الخيار ناقص او غير مستقر قلنا نحن نقول في ملك الموهوب مع ثبوت
حق الرجوع مثل ما يقولونه حرفا بحرف مسئلة في الهبة ايضا ومما انفرد
به الامامية ان من وهب شيئا في مرضه الذي مات فيه اذا كان عاقلا
مميزا تصح هبته ولا يكون من ثلثه بل يكون من صلب ماله وخالف باقي
الفقهاء وذهبوا الى ان الهبة في مرض الموت محسوبة من الثلث دليلنا
الاجماع المتردد ولان تصرف العاقل في ماله جايز وما يتعلق الورثة بماله وهو
حي حق فهبته جايزة وذلك صح بلا خلاف نفقته جميع ماله على نفسه في
ماكل ومشرب فان قيل اي فرق بين الهبة في المرض والوصية في المرض
قلنا الهبة حكمها منجز في الحال وما تعلق في حال الحيوة حق لوارث لمال
المورث والوصية حكمها موقوف على الوفاة يتعلق حق الورثة بمال
المورث فوجب ان تكون محسوبة من الثلث مسئلة في الاجارات
ومما انفردت به الامامية بان الصناع كالقصار والخياط وما اشبههما
ضامنون المتاع الذي يسلم اليهم الا ان يظهر هلاكه ويشتهر بما لا يمكن
دفعه او يقوم بينة بذلك وهم ايضا ضامنون لما جنت ايديهم على
المتاع بتعد وغير تعد وسوا كان الصانع مشتركا كان او غير مشترك
ومعنى الاشتراك هو ان يستاجر الاجير على عمل في الذمة فيكون لكل

احد

٨٧

احد ان يستاجره ولا يختص بعضهم دون بعض ومعنى الاخر المنفرد
هو من استوجر للعمل مدة معلومة فيختص المستاجر بمنفعته تلك المدة
ولا يصح لغيره استيجاره فيها وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفه
واصحابه لا ضمان على الاجير المشترك الا فيما جنته يداه وقال زفر لا ضمان
عليه فيما جنته يداه ايضا الا ان يخالف وقال ابو يوسف ومحمد وعبيد الله
ابن الحسن يضمن الا ما استطاع الامتناع عنه كالحريق وموت الشاة و
اللصوص الغالبين وقال الثوري يضمن في اللصوص ايضا وقال مالك يضمن
القصار الا ان يأتي امر من امر الله تعالى مثل الحريق والسرق والضياع اذا
قامت عليه بينة ويضمن قرض الفار اذا لم يقم بينة ان قرض الفار
من غير تضييع لم يضمن وقال الاوزاعي لا يضمن القصار من الحريق والاجير
المشترك ضامن اذا لم يشترط له انه لا ضمان عليه وقال الحسن ابن حي من
اخذ الاجر فهو ضامن تبرا او لم يتبرا ومن اعطى الاجر فلا ضمان عليه وان
شرط ولا ضمان يضمن الاجير المشترك من عمله حادث او موت وهذا
القول من ابن حي كانه موافق الامامية لانه ان عنى بالاجير المشترك والخاص
فهو موافق لهم وان كان يعني المشترك دون الخاص فهو خلاف الا انه
يخالف الامامية على كل حال بقوله ومن اعطى الاجر فلا ضمان عليه وان شرط
لانه عندنا ان شرط كان الضمان عليه بالشرط دون اعطا الاجر وقال الليث
الصناع كلهم ضامنون لما افسدوا او هلك عندهم وهذا ايضا كالموافقة

الامامية اذا اراد بالصناع من كان مشتركا وخاصة وللشافعي قولان
احدهما يضمن والاخر لا يضمن الا ما جنت يده دليلنا على صحة ما ذهبنا
اليه الاجماع المتردد وايضا من خالفنا في هذه المسئلة على تباين اقوالهم
يرجعون فيها الى ما يقتضي الظن من قياس او خبر واحد ونحن نرجع
الى ما يقتضي العلم فقولنا اولى على كل حال وما يمكن ان يعارضوا به لانه
موجود في رواياتهم وكتبهم ما يروونه عن النبي صلى الله عليه من قوله على اليد ما اخذت
حتى تؤديه وهذا يقتضي ضمان المتاع على كل حال واذا خصصوه احتاجوا
الى دليل ولا دليل لهم على ذلك مسئلة في الوقوف ومما انفردت به
الامامية القول بان من وقف وقفا جاز له ان يشترط انه اذا احتاج اليه
في حال حياته كان له بيعه والانتفاع بثمنه والقول ايضا بان الوقف
متى حصل من الخراب بحيث لا يجدي نفعا جاز لمن هو وقف عليه
بيعه والانتفاع بثمنه وان ارباب الوقوف متى دعتهم ضرورة شديدة
الى ثمنه جاز لهم بيعه ولا يجوز لهم ذلك مع فقد الضرورة وخالف
باقي الفقهاء في ذلك ولم يجيزوا اشتراط الواقف لنفسه ما اجزناه ولا
بيع الوقف على كل حال من الاحوال الا ما رواه بشر عن ابي يوسف
في سنة تسع وسبعين ومائة انه ان جعل الواقف الخيار لنفسه
في بيع الوقف وان جعل ذلك في وقف افضل منه فهو جائز وان مات
قبل ان يختار ابطال مضى الوقف على سبيله وقال ابو يوسف بعد ذلك

لا يجوز



لا يجوز الاستثناء في ابطال الوقف والوقف جائز نافذ دليلنا اتفاق
الامامية ولان كون الشيء وقفا تابع لاختيار الواقف ولما يشترط
فيه فاذا اشترط لنفسه ما ذكرناه كان كسائر ما يشترطه وليس لهم ان يقولوا
هذا شرط ينقض كونه وقفا وحبسا وخارجا من ملكه وليس كذلك باقي
الشروط لانه لا تنافي بينها وبين كون ذلك وقفا قلنا ليس ذلك بناقض
قوله وقفا ولانه متى لم يختر الرجوع فهو ماض على سبيله ومتى مات قبل كونه
العود بعد ايضا نفوذا تاما وهذا حكم ما كان مستفادا قبل عقد الوقف
وكيف يكون ذلك نقضا لحكمه وقد بينا ان الحكم مستفادا قبل عقد
الوقف بان فان قيل لو جاز دخول هذا الشرط في الوقف لجاز دخوله
مثله في العتق قلنا هذا قياس وقد بينا ان القياس لا يصح اثبات
الاحكام الشرعية به وبعد فان الفرق بين العتق والوقف ان العتق
عندنا لا يجوز دخول شيء من الشروط فيه وليس كذلك الوقف لان الشرائط
تدخله مثل ان يقول هذا وقف على فلان فان مات فعلى فلان وما جرى هذا
المجرى واذا دخلت الشروط جاز دخول الشرط الذي ذكرناه فان قيل فقد
خالف ابو علي بن الجنيد فيما ذكرتموه وذكر انه لا يجوز للواقف ان يشترط
لنفسه بيعه على وجه من الوجوه وكذلك فيمن هو وقف عليه انه لا يجوز
له بيعه قلنا لا اعتبار بابن الجنيد وقد تقدمه اجماع الطائفة وتاخر
ايضا عنه وانما عول في ذلك على ظنون له وحسبان واخبار شاذة

لا يلتفت الى مثلها فاما اذا صار الوقف بحيث لا يجدي نفعا او دعت
ارباب الضرورة الى ثمنه لشدة فقرهم فالاحوط ما ذكرناه من جواز بيعه
لانه انما جعل لنافعهم فاذا بطلت منافعهم منه فقد انتقض الغرض
فيه ولم يبق منفعة فيه الا من الوجه الذي ذكرناه مسألة في الشركة ومما
انفردت به الامامية القول للشريكين مع تساوي ماليهما اذا تراضيا
بان يكون لاحدهما من الربح اكثر من مال الاخر ذلك وكذلك اذا تراضيا
بانه لا وضيعة على احدهما وان عليه من الوضيعة اقل مما على الاخر
جاز ايضا وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقال الشافعي لا يجوز ان يشترطا
تساويا في الربح مع التفاضل في المال ولا التفاضل في الربح مع التساوي
في المال وان شرط ذلك فسدت الشركة وابو حنيفة جاز التفاضل
في الربح وان كان راس المال متساويا وقال اذا كان راس المال من عند
احدهما الثلث ومن الاخر الثلثين على ان العمل نصفان فالربح
نصفان فلا ضير في هذه الشركة ولا يجوز عنده التفاضل في الربح
مع التساوي في روس الاموال وقالت الجماعة ان الوضيعة على
قدر المالين وشرط الفضل باطل دليلنا على ذلك الاجماع المتكرر وايضا
فان الشركة بحسب ما يشترطا فيها واذا اشترطا التفاضل في الربح
وجب جواز ذلك وابو حنيفة يجيز اشتراط التفاضل في الربح فيلزمه
جواز مثل ذلك في الوضيعة لانه يجري مجرى قول احدهما لصاحبه

ماصنع



ماصنع من مالك فهو علي وهذا فاسد لا محالة قلنا مثال ما نحن فيه
هو ان يقول ما هلك من هذه البضاعة مع تساوينا فيها فهو من
مالي ومالك الان قد سمحت ورضيت بان يكون من مالي خاصة فلا
مانع من ذلك ويلزم ابا حنيفة اذا اجرى التفاضل في الوديعة مجرى قول — الوضيعة
احدهما لصاحبه ما هلك من مالك فهو علي ان يجوز التفاضل في
الربح لانه يجري مجرى ان يقول له ما استفيد من الربح في كذا وكذا فهو لك
واذا جاز احد الامرين جاز الاخر مثله مسألة ومما انفردت به الشيعة الامامية
ان الشركة لا تصح الا في الاموال ولا تصح في الابدان والاعمال ومتى اشترك اثنان
في عمل كصناعة غلق ونساجة ثوب وما اشبه ذلك لم يثبت بينهما شركة
فكان لكل واحد منهما اجرة عمله خاصة وان لم يتميز عمل احدهما الاجل الاختلاط
كان الصلح بينهما واذا دفع رجل الى تاجر مالا ليتجر له به على ان الربح بينهما
لم ينعقد بينهما بذلك شركة وكان صاحب المال بالخيار ان شاء اعطاه
ما شرطه وان شاء منعه منه وكان له عليه اجرة مثله وكذلك اذا اعطى
الانسان غيره ثوبا ليبيعه وشرط له فيه سهما من الربح فهو بالخيار ان شاء
امضى شرطه وان شاء رجع فيه وكان عليه في بيع الثوب اجرة مثله في البيع
وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه يجوز شركة الابدان
في الصناعات اتفقت او اختلفت عملا في موضعين او موضع واحد
ولا يجوز في الاصطياد والاصطحاب ونحوهما وروى ابو يوسف عن ابي

حنيفة قال كلما يجوز الوكالة يجوز فيه الشركة من الصناعات نحو الخياطة
والقصارة فانه سواء عملا جميعا او احدهما فيما حصل من فضل فهو بينهما
نصفان وقال مالك يجوز الشركة على ان يخيطا ويصطادا اذا كان يعملان
جميعا في موضع واحد وكذلك اشتركا في صيد البزاة والكلاب اذا كان
الكلب والبازي بينهما نصفين وقال مالك لا يجوز الشركة بين حداد و
قصار وانما يجوز في صناعة واحدة يعملان فيها في موضع واحد فان
عملا في موضعين او كانت صناعتين لم تجز الشركة وقال مالك يجوز ان
يشترك المعلمان في تعليم الصبيان واذا كانا في مجلس واحد وان يفرقا
في مجلسين فلا خير فيه وقال الحسن ابن حي والليث شركة الابدان جائزة في
الاعمال وقال الليث وان مرض احدهما لم يكن للمريض شيء من عمل الصحيح
الا ان يشاء الصحيح ان يشركه في عمله وقال الشافعي لا يجوز الشركة الا
بالدراهم والدنانير وخلط المالين وهذا يدل على انه لا يجيز شركة الابدان لا
انه ليس بينهم في ذلك الولي ما تقول الامامية من ان الحمل لا يدخل في الشركة
منفردا ولا مجتمعا دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولان
معول في خلافنا في هذه المسائل التي ذكرناها كلها على الظنون والحسبان
والراي والاجتهاد ومرجعنا فيما نذهب فيها الى التوقيف مما قلناه اولى
مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من رهن حيوانا حاملا
فاولادها خارجون عن الرهن فان حمل الحيوان في الارتهان كان اولاده

رهنا

رهنا مع امهاته وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة اذا ولدت
المرهونة بعد الرهن دخل ولدها في الرهن وكذلك اللبن والصوف
وثمرة النخل والشجر وهو قول الثوري والحسن ابن حي وقال مالك ما
حدث من ولد فهو رهن وليست الثمرة الحادثة رهنا مع الاصل وقال
الليث اذا كان الدين حالا دخلت الثمرة في الرهن وان كان الى اجل فالثمرة
لصاحب الاصل وروي عنه انه لا يدخل فيه الا ان يكون موجودا يوم الرهن
وقال الشافعي لا يدخل الولد ولا الثمرة الحادثة في الرهن ومن تامل هذه الاقوال
مع اختلافها علم ان قول الشيعة منفرد منها والذي يدل على صحته الطريقة
التي ذكرناها في المسألة التي قبل هذه بلا فصل مسألة في الاجارة ايضا ومما انفردت به
الامامية القول بان يواجر الانسان شيئا بمبلغ بعينه فيواجره المستاجر
باكثر منه اذا اختلف النوعان كانه استاجره بدينار فانه يجوز له ان يواجره باكثر
قيمته الدينار من الحنطة والشعير وما اشبه ذلك وكذلك يجوز ان يستاجره
بدينار ويواجره بثلثين درهما الا انه لا يدخل مع اختلاف النوع وهذا متى لم
يحدث فيما استاجره حدثا يصلحه به فان ما زاد ما عليه نفع ومصلحة جاز
ان يواجره باكثر مما استاجره على كل حال من غير تخصيص وخالف باقي الفقهاء
في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز للمستاجر ان يواجر مستاجره قبل القبض
ويجوز بعد القبض وان اجر فان فضل تصدق بالفضل الا ان يكون اصلح فيه شيئا
او بنى فيه بناء وهو قول الثوري والاوزاعي والحسن ابن حي وقال مالك والبتي

والليث والشافعي لا باس بان يواجره باكثر ولا يتصدق بشيء دليلنا على صحة
ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ان المستاجر مالك للمنافع وقد اجازت الشريعة
مالك المنافع مجرى مالك الاعيان في جواز التصرف فيها فللمالك ان
يتصرف في ملكه بحسب اختياره من زيادة او نقصان والاصل في العقول
والشريعة جواز التصرف للمالك في ملكه الا ان يمنع مانع ههنا فيما ذكرناه

مسألة في السير ومما انفردت به الامامية القول بان من حارب الامام
العادل وبغى عليه وخرج عن الزام طاعته يجري مجرى محارب النبي ص وخالع
طاعته في الحكم عليه بالكفر وان اختلف احكامهما من وجه اخر في الذراري و
المواريث وكيفية الغنيمة من اموالهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهب
المحصلون منهم والمحققون الى ان محارب الامام العادل فاسق وتجب
البراءة منهم وقطع الولاية لهم من غير ان يبلغوا الى تكفيرهم وذهب قوم من حشوية
اصحاب الحديث الى ان الباغي مجتهد وخطاؤه يجري مجرى الخطأ في سائر المسائل
الاجتهادية والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا فان
الامام عندنا يجب معرفته وتلزم طاعته كوجوب المعرفة بالنبي ص ولزوم طاعته
كالمعرفة بالله تعالى فكما ان جحد تلك المعارف والتشكك فيها كفر وكذلك هذه
المعرفة وايضا فقد دل الدليل على وجوب عصمة الامام من كل القبائح وكل
من ذهب الى وجوب عصمته ذهب الى تكفير الباغي عليه والخالع له
لطاعته والتفرقة بين الامرين خلاف اجماع الامة فان قيل لو كان ذكرتموه ثابتا

الىحد

الى حد الكفر لوجب ان يكون مرتدا وان يكون احكامه احكام المرتدين واجمعت
الامة على ان احكام الباغي تخالف احكام المرتد وكيف يكون مرتدا وهو يشهد
الشهادتين ويقوم بالعبادات قلنا ليس يمتنع ان يكون الباغي له حكم
المرتد في الانسلاخ من الايمان واستحقاق العقاب العظيم وان كانت احكامه
الشرعية في مناكحته ومواريثه وغير ذلك يخالف احكام المرتد كما ان الكافر والذمي
مشاركا للحربي في الكفر والخروج عن الايمان واختلف احكامها الشرعية
فاما اظهار الشهادتين ويقوم فليس يدل ذلك على كمال الايمان الا ترى ان من اظهرهما
وجحد وجوب الفرائض والعبادات لا يكون مؤمنا بل كافرا وكذلك اقامة
بعض العبادات من صلوة وغيرها وجحد اكثر العبادات او وجوبها من
طاعة امام زمانه ونصيبه لم ينفعه ولا ان يقوم بعبادة اخرى من صلوة
وغيرها فاما ما يذهب اليه قوم من غفلة الحشوية من عذر الباغي والحاقه
باهل الاجتهاد فمن الاقوال البعيدة من الصواب ومن المعلوم ضرورة ان
الامة اطبقت في الصدر الاول على ذم البغاة على امير المؤمنين ع ومحاربته
البراءة منهم ولم يقم لهم احد في ذلك عذرا وهذا المعنى قد شرحنا في كتبنا
وقد فرعناه وبلغنا فيه النهاية وهذه الجملة ههنا كافية فان اعترض المخالف
بما ذكرناه بالجملة بالخبر الذي يرويه معمر ابن سليمان عن عبد الرحمن ابن
الحكم الغفاري عن عديسة بنت اهبان ابن صيفي قالت جاء علي ع الى ابي فقال
لا تخرج معنا قال ابن عمك وخليلي امرني اذا اختلفت الناس ان اتخذ

سيفا من خشب او بالخبر الذي يروى عن ابي ذر انه قال قال رسول الله صلى
كيف بك اذا رايت احجار الزيت وقد غرقت بالدم قال قلت اما اختار الله لي
ورسوله قال الحق او قال عليك بمن انت منه قال قلت فلا اضع سيفي واضعه
على عاتقي قال شاركت القوم اذا قال فما تامرني يا رسول الله قال الزم
بيتك قلت فان دخل علي بيتي قال فان خفت ان يبهرك شعاع السيف
فالق رداك على وجهك يبوء باثمه واثمك قلنا هذان الخبران وامثالهما
لا يرجع بهما عن المعلوم والمقطوع بالادلة عليه وهما معارضة بما هو اظهر
منها واقوى واوضح من وجوب قتال الفئة الباغية ونصرة الحق في
معونة الامام العادل ولو لم يرو في ذلك الا ما رواه الخاص والعام
والولي والعدو من قوله عم حربك يا علي حربي وسلمك سلمي وقد علمنا
انه عم لم يرد ان نفس هذه الحرب بل اراد تساوي الاحكام فيجب ان
يكون احكام محاربيه احكام محاربي النبي صلى الامام خصه الدليل وما
روي ايضا من قوله اللهم انصر من نصره واخذل من خذله ولانه عم لما استنصر
في قتال اهل الجمل والصفين والنهروان اجابه الامة باسرها ووجوه
الصحابة واعيان التابعين فسارعوا الى نصرته ومعونته ولم يحتج احد
عليه بشيء مما تضمنه هذان الخبران الخبيثان الضعيفان على ان الخبر
الاول قد روي عن علي خلاف هذا الوجه لان رهيم بن الحارث قال قال لي
اهبان قال لي رسول الله صلى يا اهبان اما انك ان بقيت بعدي ستري



في اصحابي اختلافا فان بقيت الى ذلك اليوم فاجعل سيفك يا اهبان من
عراجين وقد يجوز ان يريد به الاختلاف الذي يرجع الى القول والمذاهب
دون المقاتلة والمحاربة على ان هذا الخبر ما يمنع من القتال اهل الردة عند
بغيهم ومحاربتهم فهو ايضا غير مانع من قتال كل باغ وخارج عن طاعة
الامام فاما الخبر الثاني فمما يضعفه ان ابا ذر لم يبلغ الى وقعة احجار الزيت
لان ذلك انما كان مع محمد بن عبد الله بن الحسن في اول ايام المنصور وابو ذر
مات في ايام عثمن فكيف يقول له رسول الله صلى كيف بك في وقت لا يبلغه
اليه ان ابا ذر كان معروفا بانكار المنكر بلسانه وبلوغه فيه ابعد الغايات في
المجاهرة في الانكار وكيف يسمع من الرسول صلى ما يقتضي خلاف ذلك
ومما ظن الامامية منفردة به القول بان من سب النبي صلى مسلما كان او ذميا
قتل في الحال وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه من
سب النبي صلى او عابه وكان مسلما فقد صار مرتدا وان كان ذميا عزر ولم
يقتل وقال ابن القسم عن مالك من شتم النبي صلى من المسلمين قتل ولم يستتب
ومن شتم النبي صلى من اليهود والنصارى قتل الا ان يسلم وهذا القول من
مالك مضاه لقول الامامية وقال الثوري الذمي يعزر وذكر عن ابن عمر
انه يقتل وروى الوليد بن مسلم عن الاوزاعي ومالك في من سب رسول الله صلى
قالا هي ردة يستتاب فان تاب نكل وان لم يتب قتل قال ويضرب مائة
حتى اذا هو برئ ضرب مائة ولم يذكر فرقا بين المسلم والذمي وقال الليث

المسلم يسب النبي ص لا اناظره ولا استتابه ويقتل مكانه وكذلك اليهودي
والنصراني فهذه موافقة للامامية وقال الشافعي ويشترط على الصالحين من
الكفار ان من ذكر كتاب الله عز وجل او محمدا رسول الله ص بما لا ينبغي او زنا
بمسلمة واصابها باسم نكاح او فتن مسلما عن دينه او قطع عليه طريقا او
اعان على اهل الحرب بدلالة على المسلمين او آوى عيالهم فقد نقض عهده
واحل دمه وبرئت ذمته قال الطحاوي فهذا من الشافعي يدل على انه
اذا لم يشترط لم يستحل دمه بذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع
المتردد ان سب النبي ص وعيبه والوقيعة فيه ردة من المسلم بلا شك والمرتد
تقبل واما الذمي وان لم يكن بذلك مرتدا لان حقيقة الردة هي الكفر بعد
الايمان وذمي ما كان مؤمنا فصار كافرا بل كفره متقدم لكن هذا وان لم
يكن منه ردة فهو خرق للذمة واستحقاق بالشيء بعينه ووضع منها
ومن اهلها وبعض هذا يبين امن الذمة التي حقن بها فيه ان يكون
دمه مباحا من الوجه الذي ذكرناه فاما ما يستدل به اصحاب ابي حنيفة
في الفرق بين المسلم والذمي في هذه المسألة من رواياتهم عن الزهري عن
عروة عن عائشة قالت دخل رهط من اليهود على النبي فقالوا السام عليك
فقالت ففهمتها فقال عليكم السام واللعنة فقال النبي ص مهلا يا عائشة
فان الله تعالى يحب الرفق في الامر كله فقالت يا رسول الله الم تسمع ما قالوا فقال
النبي ع قد قلت وعليكم قال المخالف فهذا لو كان هذا الدعاء من المسلم صار





مرتدا فقتل ولم يقتلهم النبي ص بذلك ومما يستدلون به ايضا ما رواه شعبة
عن هشام بن زيد عن انس بن مالك ان امراة يهودية اتت النبي ص بشاة
مسمومة فاكل منها فجيء بها فقيل الا تقتلها فقال لا قال المحتج الخلاف
بين المسلمين ان من فعل مثل ذلك بالنبي ص وهو ممن ينتحل الاسلام انه مرتد
يقتل فالجواب عند عن هذه اخبار احاد لا توجب علما ولا عملا ولا يعترض
بها على مدلول الادلة وهي معارضة باخبار كثيرة تقتضي قتل من هذه صفته مثل
ما رووه عن ابي يوسف عن حصين ابن عبد الرحمن عن رجل عن ابن عمر ان
رجلا قال اني سمعت راهبا سب النبي ص فقال لو سمعته لقتلته انا لم نعط
العهد على هذا ولم ينكر احد على ابن عمر هذا القول فدل على وقوع الرضا به فاما ابدال
السلام بالسام فليس صريح سب ولا شتم ولو وقع من مسلم او ذمي ما اقتضى القتل
واما الشاة المسمومة فيجوز ان يكون النبي ص ما اعتقد ان اليهودية ما علمت انها
مسمومة فقد يجوز ان لا تكون بذلك غالطة وقد يجوز ايضا لو كانت عالمة
وقاصدة ان يكون ع الان ودرء القتل عنها مع استحقاقها له ضرب من المصلحة
فله ع ان يفعل ذلك وانما كلامنا في الاستحقاق للقتل والمسلم كاليهودي وهذا الباب
سواء **كتاب مسائل القضاء والشهادات وما يتصل بذلك** **مسألة** ومما ظن انفراد
الامامية به واهل الظاهر يوافقونها فيه القول بان الامام والحكام من قبله
ان يحكموا بعلمهم في جميع الحقوق والحدود من غير استثناء وسواء
علم الحاكم ما علمه وهو حاكم او علمه قبل ذلك وقد حكي انه مذهب لابي حنيفة

وخالف باقي الفقهاء في ذلك فذهب ابو حنيفة واصحابه الى ان المشاهدة الحاكم من الافعال الموجبة للحدود قبل القضاء وبعده فانه لا يحكم فيها بعلمه الا القذف خاصة وما علمه قبل القضاء وبعده فانه لا يحكم فيها بعلمه الا القذف خاصة وما علمه قبل القضا من حقوق الناس لم يحكم فيه بعلمه فان علمه بعد القضاء حكم وقال ابو يوسف ومحمد يحكم فيما علمه قبل القضا من ذلك بعلمه وهو قول سوار وقال الحسن ابن حي لا يقضي بعلمه قبل القضاء بعد ان يستخلفه في حقوق الناس وفي الحدود لا يقضي بعد القضاء الا بعلمه حتى يشهد معه في الزنا ثلثه وفي غيره رجل اخر وقال الاوزاعي في الامام يشهد هو ورجل اخر على قذف رجل امرأته يجلد هو وقال شيخ ارتفعوا الى امام فوقي وانا اشهد لك به وقال مالك لا يقضي بعلمه في ساير الحقوق حتى يكون شاهدان سواه وفي الزنا اربعة غيره وقال الليث لا يحكم في حقوق الناس بعلمه حتى يكون شاهد اخر فيقضي بشهادته وشهادة الشاهد معه وقال الشافعي يقضي بعلمه في حقوق الناس وفي الحدود قولان لانه يقبل رجوع المقر وقال ابن ابي ليلى فيمن اقر عند القاضي في مجلس الحكم بدين فان القاضي لا ينفذ ذلك حتى يشهد معه اخر والقاضي شاهد ثم قال بعد ذلك اذا ثبت ولد في الاصول عنده انفذ عليه القضا فان قيل كيف تستجيزون ادعاء الاجماع من الامامية في هذه المسئلة وابو علي وابن الجنيد يصرح بالخلاف فيها ويذهب الى انه لا يجوز للحاكم ان يحكم بعلمه في شيء من الحقوق ولا الحدود قلنا لا خلاف بين الامامية في هذه المسئلة وقد تقدم اجماعهم ابن الجنيد وتاخر عنه وانما عول ابن الجنيد فيها على ضرب من الراي والاجتهاد وخطاؤه ظاهر

وكيف



وكيف يخفى اطباق الامامية على وجوب الحكم بالعلم وهم ينكرون وقف ابي بكر عن الحكم لفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله بفدك لما ادعت انه نحلها اياها ويقولون اذا كان عالما بعصمتها وطهارتها وانها لا تدعي الا حقا فلا وجه لمطالبتها باقامة البينة لان البينة لا وجه لها مع القطع بالصدق وكيف خفي على ابن الجنيد خبر الاعرابي واني قلته لانه كذلك لما قلت لم اصدق رسول الله صلى الله عليه وآله اصبت يا علي فلا تعود الى مثلها ثم التفت الى القرشي وكان قد تبعه فقال هذا حكم الله لا ما حكمت به وروت الشيعة ايضا عن ابن جريج عن الضحاك عن ابن عباس قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله من منزل عايشة فاستقبله اعرابي ومعه ناقة فقال يا محمد اتشتري هذه الناقة فقال النبي صلى الله عليه وآله نعم بكم تبيعها يا اعرابي قال بمائتي درهم فقال النبي صلى الله عليه وآله ناقتك خير من هذا قال فما زال النبي صلى الله عليه وآله يزيد حتى اشترى الناقة باربع مائة درهم فلما دفع النبي صلى الله عليه وآله الى الاعرابي الدراهم ضرب الاعرابي يده الى زمام الناقة فقال الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فان كان لمحمد شيء فليقم البينة قال فاقبل رجل فقال النبي اترضى بالشيخ المقبل قال نعم يا محمد فقال النبي صلى الله عليه وآله الناقة ناقتي والدراهم دراهم الاعرابي قال الاعرابي بل الدراهم دراهمي والناقة ناقتي فان كان لمحمد شيء فليقم البينة قال الرجل القضية فيها واضحة يا رسول الله وذلك ان الاعرابي طلب البينة فقال له النبي صلى الله عليه وآله اجلس فجلس ثم اقبل رجل اخر فقال له النبي صلى الله عليه وآله اترضى يا اعرابي بالشيخ المقبل قال نعم قال تكلم يا رسول الله صلى الله عليه وآله عليك قال النبي صلى الله عليه وآله الناقة ناقتي والدراهم دراهم الاعرابي فقال الاعرابي لا بل الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فقال الرجل القضية

فيها واضحة يا رسول الله لان الاعرابي يطلب البينة فقال النبي صلى اجلس
حتى ياتي الله بمن يقضي بيني وبين الاعرابي بالحق قال فاقبل علي عليه السلام فقال النبي صلى
اترضى بالشاب المقبل قال نعم فلما دنى قال يا ابا الحسن اقض بيني وبين الاعرابي
فقال تكلم يا رسول الله صلى فقال النبي صلى الناقة ناقتي والدراهم دراهم الاعرابي
فقال الاعرابي لا بل الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فان كان لمحمد بينة فليقم البينة
وقال علي خل بين الناقة وبين رسول الله صلى فقال الاعرابي ما كنت بالذي
افعل او يقيم البينة فدخل علي عليه السلام فاشتمل على قايم سيفه ثم اتى وقال خل بين
الناقة وبين رسول الله صلى قال ما كنت بالذي افعل او يقيم البينة قال فضربه عليه السلام
ضربة فاجمع اهل الحجاز على انه رمى براسه قال بعض اهل العراق بل قطع
منه عضوا فقال النبي صلى ما حملك يا علي على هذا فقال يا رسول الله نصدقك
على الوحي من السماء ولا نصدقك على اربعمائة درهم وقال ابو جعفر محمد بن
علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي وقد روى هذا الخبر في كتابه المعروف
بمن لا يحضره الفقيه هذان الخبران غير مختلفين لانهما في قضيتين وكانت
هذه القضية قبل القضية التي ذكرناها قبلها وقد روت الشيعة ايضا
في كتبها خبر علي عليه السلام مع شريح قاضيه في درع طلحة ابن عبيد الله لما قال عليه السلام هذه
درع طلحة اخذت غلولا يوم البصرة ومطالبة شريح بالبينة على ذلك
الحسن ابنه عليه السلام وقنبر غلامه وقوله عليه السلام لشريح اخطات ثلث مرات ورووا
ايضا خزيمة بن ثابت ذي الشهادتين لما شهد النبي صلى على الاعرابي ثم قال له

النبي صلى

النبي صلى كيف شهدت بذلك وعلمته قال من حيث علمت انك رسول الله صلى
فمن يروي هذه الاخبار مستحسنا لها ومعولا عليها كيف يجوز ان يشك
في انه كان يذهب الى ان الحاكم يحكم بعلمه لولا قلة تامل ابن الجنيد والذي
يدل على صحة ما ذهبنا اليه زايدا على الاجماع المتردد قوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فمن علمه الامام سارقا او زانيا قبل القضاء او بعده فواجب عليه ان
يقضي فيه بما اوجبته الاية من اقامة الحد واذا ثبت ذلك في الحدود فهو
ثابت في الاموال لان من اجاز ذلك في الحدود دون الاموال فان قيل
ولم زعمتم انه اراد بقوله الزانية والزاني والسارق والسارقة من
علمتموه كذلك دون ان يكون اراد من اقر عندكم بسرق او زنا او قامت
عليه الشهود قلنا من اقر بزنا او شهد عليه الشهود لا يجوز ان يطلق
القول بانه زان وكذلك السارق وانما حكمنا فيهما بالاحكام المخصوصة
اتباعا للشرع فان جوزنا ان يكون ما فعلا شيئا من ذلك والزاني في
الحقيقة من فعل الزنا وعلم ذلك وكذلك السارق فحمل الاية على العلم
اولى من حملها على الشهادة والاقرار فان احتجوا بما يروى عن النبي صلى
انه قال لو اعطي الناس بدعواهم لادعى ناس دماء قوم واموالهم لكن البينة
على المدعي واليمين على من انكر واخبر ان المدعي لا يعطى بغير بينة
فالجواب ان هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ثم اذا سلمنا

قلنا الحاكم اقوى البينات واذا جعلنا البينة الاقرار والاشهاد من
حيث ابانت عن الامر وكشفت فاقوى منها العلم اليقين فاما من
فرق بين ما علمه وهو حاكم وبين ما علمه وهو على خلاف ذلك وقوله
ان الذي علمه وهو غير حاكم لا اعتداد به لانه علمه في حال لا ينفذ حكمه فيها و باطل
لان العدول اذا شهد امضى الحاكم شهادته وان جوز ان يكون تحملها في
حال فسقه وكذلك يقبل شهادة البالغ العدل وان جوز ان يكون قد تحملها في حال
طفوليته فان قيل لو جاز للحاكم ان يحكم بعلمه لكان في ذلك تزكية لنفسه قلنا
التزكية حاصلة للحاكم بتولية الحكم له وفي ذلك مبالغ الامضاء الحكم فيما علمه ثم هذا
لازم في اجازتهم حكم الحاكم بعلمه في غير الحدود لانه تزكية لنفسه ولا يختلفون
ايضا في انه يقبل منه جرح الشهادة واسقاط الشهادة ولا يكون ذلك تزكية
لنفسه ان فان قالوا اذا حكم بعلمه فقد عرض نفسه للتهمة وسوء الظن به قلنا
وكذلك اذا حكم بالبينة والاقرار فهو معرض نفسه للتهمة ولا يلتفت الى ذلك
لو وقع التهمة في غير موضعها الا ان قبول الشهادة والسكون الى عدالة الشاهد مما
يجوز ان يقع في مثله التهمة ووجدت لابن الجنيد كلاما في هذه المسئلة غير محصل
لانه لم يكن في هذا ولا اليه ولا فيه يفرق بين علم النبي ع بما نشئ وبين علم خلفائه
وحكامه وهذا غلط منه لان علم العالمين بالمعلومات لا يختلف بعلم كل عالم
المعلوم بعينه كعلم كل عالم بذلك المعلوم بعينه وكان الامام والنبي ع من علم مثل ما
علمناه من خلفائهما والتساوي في ذلك موجود وهذا بين لمن تامله الا انهم





بالعلم ان يقول وجدت الله تعالى قد اوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقا ابطلها
فيما بينهم وبين الكفار والمرتدين كالمواريث والمناكحة واكل الذبائح ووجدنا
الله تعالى قد اطلع رسوله صلى الله عليه على من كان الكفر يبطن ويظهر الاسلام ولم يبين ع
احوالهم لجميع المؤمنين فيمتنعوا من مناكحتهم واكل ذبائحهم وهذا غير معتمد
لانا اولا لا نسلم له ان الله تعالى قد اطلع النبي ص على معيب المنافقين وكل من
يظهر الايمان ويبطن الكفر من امته فان استدل على ذلك بقوله تعالى ولو
نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول فهذا لا يدل
على وقوع التعريف فانما يدل على القدرة عليه ومعنى قوله ولتعرفنهم في لحن
القول اي ليستيقن ظنك او وهمك من غير ظن ولا يقين ثم لو سلمنا
على غاية مقترحة انه تعالى قد اطلع في البواطن لم يلزم ما ذكره لانه غير ممتنع ان
يكون تحريم المناكحة والموارثة واكل الذبائح انما يختص بمن اظهر كفره وردته دون
من ابطنهما وان يكون المصلحة التي تتعلق بها التحريم والتحليل اقتضت ما ذكرناه
ولا يجب على النبي ص ان يبين احوال من ابطن الردة والكفر لاجل هذه الاحكام التي
ذكرناها لانها لا تتعلق بالمبطن وانما تتعلق بالمظهر وليس كذلك الزنا وشرب الخمر
والسرق ولان الحد في هذه الامور يتعلق بالمبطن والمظهر على سواء وانما يستحق
بالفعلية التي يشترك فيها المعلن والمسر مسئلة ومما انفردت به الامامية القول
بان الخصمين اذا ابتدا الدعوى بين يدي الحاكم وتشاحا في الابتداء بها فعلى
الحاكم ان يسمع من الذي على يمينه خصمه ثم ينظر في دعوى الاخر وخالف

باقي الفقهاء في ذلك ولم يذهبوا الى مثل ما حكيناه دليلنا على صحة ذلك
اطباق الطايفة عليه ولان من خالف ما ذكرناه انما اعتمد على الراي والاجتهاد
دون النص والتوقيف ومثل ذلك الرجوع فيه الى التوقيف اولى واحرى وقد
ابن الجنيد انه روى عن ابن محبوب عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع عن
رسول الله صلى الله عليه وآله قضى ان يتقدم في المجلس بالكلام قال ابن الجنيد الان ابن محبوب
فسر ذلك في حديث رواه عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال
اذا تقدمت مع خصم الى وال او قاضي فكن على يمينه يعني يمين الخصم وهذا
تخليط من ابن الجنيد ولان التاويلات انما تدخل بحيث يشكل الامور ولا
خلاف بين القوم انه انما اراد يمين الخصم دون اليمين التي هي القسم واذا
فرضنا المسالة في نفسين تبادرا الكلام بين يدي القاضي وتناهيا واراد
كل واحد منهما ان يدعي على صاحبه فهما جميعا مدعيان كما انهما جميعا
مدعى عليهما فتطلب المزية والتفرقة التي ادعاهما ابن الجنيد مسالة
ومما انفردت الامامية به في هذه الاعصار وان روي لها وفاق قديم
القول بجواز شهادات ذوي الارحام والقرابات بعضهم لبعض اذا
كانوا عدولا ولا يعني استثناء الا ان الامامية ذهب اليه بعض اصحابنا معتمدا
على خبر مروي من انه لا يجوز شهادة الولد على الوالد وان جازت شهادته له ويجوز
شهادة الوالد وان جازت شهادته له ويجوز شهادة الوالد له وعليه وقد رويت
موافقة الامامية عن عمر بن الخطاب وشريح والزبيري وعمر بن عبد العزيز

والحسن

والحسن البصري والشعبي وابي ثور وروى الساجي ان اياس بن معوية اجاز
شهادة رجل لابيه واحد بني الطالب وكل من اجاز شهادة الاخ لاخيه
من شريح وابن سيرين والنخعي والشعبي وعطا وقتادة والثوري ومالك و
الشافعي وابو حنيفه وجمهور الفقها على ذلك وانما خالف فيه الاوزاعي
فذهب الى شهادة الاخ لاخيه لا تقبل وان كان عدلا وحكي عن مالك انه
قال ان شهد له في غير النسب قبلت وان شهد له في النسب فان كانا اخوين
من ام فادعى على احدهما انه من اب وشهد له اخوه لم يقبل واذا جازت شهادة
الاقارب في النسب بعضهم لبعض فاولى جواز ذلك في الرضاع لان كل من
ذهب الى احد الامرين ذهب الى الاخر ولم يفرق احد بين المسالتين دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ايضا قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم
فشرط تعالى العدالة ولم يشترط سواها ويدخل في عموم هذا القول ذوي
القرابات كلهم وقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا
رجلين فرجل وامراتان يدل ايضا على هذه المسالة فاما اعتماد المخالف
على الاخبار التي يروونها في هذا الباب فخبر يروى عن الزهري عن عروة عن
عايشة عن النبي صلعم انه قال لا يجوز شهادة الوالد لولده مما لا يصح الاعتماد عليه
لان كل هذه الاخبار اذا سلمت من القدح كانت اخبار احاد لا توجب الا الظن
ولا ينتهي الى العلم ولا يجوز ان يرجع بما يوجب الظن عن ظواهر كتاب الموجبة
العلم على ان الساجي قد قال في هذا الخبر ان هذه رواية غير ثابتة عند اهل النقل

وروى هذا الخبر عن الزهري يزيد ابن زياد وحكى الساجي ان شعبة قال ان
يزيد كان رفاعا اى يرفع الى النبي صـ ما لا اصل له وضعف هذا الحديث من
وجوه معروفة وقدح في روايته واما الاعتماد في المنع من شهادة الاقارب على
التهمة التي تلحق لاجل النسب فغير صحيح لانه يلزم على ذلك لا يقبل شهادة
الصديق لصديقه ولا الجار لجاره ولان التهمة مستطرقة وايضا فان العدالة
مانعة من التهمة وحاجزة عنها وحكى عن الشافعي في المنع من شهادة
الوالد لولده والولد لوالده انه قال الولد جزء من ابيه وكانه شهد لنفسه اذا
شهد لما هو بعضه وهذا غير محصل لان الولد وان كان مخلوقا من
نطفة ابيه فليس ببعض له على الحقيقة بل لكل واحد منهما حكم يخالف
حكم صاحبه وكذلك استرقوا الولد برق امه وان كان الاب حرا وحرروه
بحرية الام وان كان الاب عبدا ولم يسر حكم كل واحد منهما الى صاحبه مسئلة
ومما انفردت به الامامية الا من شذ من جملتهم وسنتكلم عليه القول بشهادة
العبد اذا كان العبد عدلا وقد روي عن انس موافقة الامامية في قبول شهادة
العبد العدل وهو قول الليث واحمد ابن حنبل وداود وابي ثور وروي
عن الشعبي انه قال يقبل فيما قل من الحقوق ولا تقبل فيما كثر دليلنا على
صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة ولا اعتبار بمن شذ اخيرا عنهم وظواهر
ايات الشهادة في الكتاب مثل قوله تعالى واستشهدوا ذوا عدل منكم وهو عام
في العبد اذا كان عدلا وغيره ولا يلتفت الى ما يروى مما لا يخالف هذه





الظواهر من طرق الشيعة ولا الطرق العامية وان كثرت لانها تقتضي
الظن ولا تنتهي الى العلم وهذه الظواهر التي ذكرناها توجب العلم ولا نرجع
عنها لما يقتضي الظن وهذه الطريقة هي التي تجب الرجوع اليها والتعويل
عليها وهي مزيلة لكل شغب في هذه المسئلة ولو كنا ممن يثبت الاحكام
بالاستدلال لكان لنا ان نقول اذا كان العبد العدل بلا خلاف يقبل شهادته
على رسول الله صـ في روايته عن فلان يقبل شهادته على غيره اولى وكان ابو علي ابن
الجنيد من جملة اصحابنا يمتنع من شهادة العبد وان كان عدلا ولما تكلم على
ظواهر الايات في الكتاب التي تعم العبد والحر ادعى تخصيص الايات بغير دليل
وذكر ان العبد من حيث لم يكن كفوا للحر في دمه وكان ناقصا عنه في احكامه
لم يدخل تحت الظواهر وقال ايضا ان النساء قد يكن اولى عدالة من الرجال
وهذا منه غلط فاحش لانه ادعى ما يخالف فيه الظواهر اختصت بمن تساوى
احكامه في الاحرار كان عليه الدليل لانه ادعى ما يخالف فيه الظواهر ولا يجوز
رجوعه في ذلك الا الاخبار الاحاد التي يروونها الا انا قد بينا ما في ذلك واما
النساء فغير داخلات في الظواهر التي ذكرناها مثل قوله تعالى ذوي العدل منكم
ومثل قوله تعالى شهيدين من رجالكم فانما اخرجنا النساء من هذه الظواهر
لانهن ما ادخلن فيها والعبد والعدول داخلون فيها بلا خلاف ويحتاج
في اخراجهم الى دليل مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان شهادة
ولد الزنا لا تقبل وان كان على ظاهر العدالة وقد روي موافقة الامامية في الاقوال

القديمة فروى الساجي عن عبد الله بن عمر مثل ذلك وحكى الطبري عن يحيى بن
سعيد الانصاري ومالك والليث بن سعد ان شهادته في الزنا
لا تجوز قال مالك ولا في شيء من الحدود دليلنا على ذلك اجماع الطائفة
عليه فان قيل ليس ظواهر الآيات التي احتججتم بها تقتضي قبول شهادة
ولد الزنا اذا كان عدلا فكيف امتنعتم من قبول شهادته مع العدالة وهو
داخل في ظواهر الآيات قلنا هذا موضع لطيف لا بد من تحقيقه وقد
حققناه في مسائل املیناها قديما في الخبر الذي يروى بان ولد الزنا لا
يتعدى اليه ذنب من خلق من نطفته وله حكم نفسه فما المانع من
يكون عدلا مرضيا والذي نقوله ان طائفتنا مجمعة على ان ولد الزنا لا يكون
نجيبا ولا مرضيا عند الله تعالى ومعنى ذلك ان يكون الله تعالى قد علم فيمن خلق
من نطفة زنا لا يختار هو الخير والصلاح واذا علمنا بدليل قاطع عدم
نجابة ولد الزنا وعدالته وهو مظهر العدالة مع غيره لم يلتفت الى الظاهر
المقتضي لظن العدالة ونحن قاطعون على خبث باطنه وقبح سريرته
فلا نقبل شهادته لانه عندنا غير عدل ولا مرضي فعلى هذا الوجه يجب ان
يقع الاعتماد دون ما تعلق به ابو علي ابن الجنيد قال اذا كنا لا نقبل شهادة
الزاني والزانية كان رد شهادة من هو شر منهما اولى وروي عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال في ولد الزنا انه شر الثلاثة وهذا غير معتمد لان الخبر الذي رواه
خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ولا يرجع بمثله عن ظواهر الكتاب الموجبة

للعلم واذا كان معنى قوله عليه السلام انه شر الثلاثة من حيث لم يقبل شهادته ابدا
وقبلت شهادة الزانيين اذا تابا فقد كان يجب على ابن الجنيد ان يبين
من اي جهة لم تقبل شهادته على التأبيد وكيف كان اسوأ حالا في هذا الحكم وجه
من الكافر الذي يقبل شهادته بعد التوبة من الكفر والرجوع الى الايمان ويبين
كيف لم تقبل شهادته مع اظهار العدالة والصلاح والنسك والعبادة وانه بذلك
داخل في ظواهر آيات قبول الشهادة وما شرع في ذلك ولا اهتدى له والوجه هو
ما نبهنا عليه للموافق القول بالعمل بالعدل ومما يظن انفراد الامامية
به وهما موافق القول بان شهادة الاعمى اذا كان عدلا مقبولة على كل حال ولا فرق
بين ان يكون ما علمه وشهد به كان قبل العمى او بعده ووافق الامامية في ذلك مالك
والليث بن سعد قال لا تجوز شهادة الاعمى على ما علمه في حال العمى اذا عرف الصوت
في الطلاق والاقرار ونحوهما وان شهد على زنا حد للقذف ولم تقبل شهادته
ووافق الامامية في قبول شهادة الاعمى بحال وهو قياس قول ابن ابي شبرمة وقال
ابو يوسف وابن ابي ليلى والشافعي ما علمه قبل العمى جاز شهادته وما علمه في حال العمى
لم يجز ان يشهد به دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه زايدا على اجماع الطائفة ظواهر
الكتاب التي تلوناها واستدللنا بها على جواز شهادة العبيد وغيرهم لان الاعمى
داخل في هذه الظواهر ولا يمنع عماه من كونها متناولة له ومعول من خالفنا في
هذه المسألة ان الاعمى يشتبه عليه الاصوات فلا يحصل له العلم اليقين ولانهم يظنون
الادراك بالسمع لا يحصل عنده من العلم الضروري ما يحصل عند الادراك

بالبصر وهذا غلط فاحش لان اشتباه الاصوات كاشتباه الصور والاشخاص
فلو منع التشابه في الاصوات من العلم الضروري لمنع في ادراك البصر والسمع — والادراك صح
كالادراك بالبصر لانهما طريقان الى العلم الضروري للعاقل مع زوال اللبس
وقد يفقد زوال اللبس بالسمع كما يفقد ذلك بالادراك بالبصر الا ترى
ان الضرير يعرف زوجته وولده والده واولاده ضرورة وان كان طريقه صح
السمع دون البصر ولا يدخل عليه شك في ذلك كله ولو كان لا سبيل له الى ذلك لم
يحل له وطء امرأته لتجويزه ان تكون غير من عقد عليها وقد استدل على ما ذكرناه
ايضا بان ازواج النبي صلى الله عليه وآله كن يحادثن ويخاطبن من وراء حجاب مع فقد مشاهدتهن
وقد كانت الصحابة تروي عنهن الاخبار وتسند اليهن ما يروونه عن النبي عليه السلام
واعتذار من خالفنا في هذا الموضع بان باب الخبر اوسع من باب الشهادة
لا يغني شيئا لانه لا يحل لاحد ان يخبر عن غيره على سبيل اليقين لا سيما في
رواية عن النبي ص ويعول في ذلك على الظن دون اليقين واذا كانت الصحابة تروي
عن الازواج باعيانهن ما سمعوه منهن بالسماع من الاخبار فذلك يدل على
انهم علموهن وميزوهن بالسمع فان استدل المخالف بقوله وما يستوي الاعمى
والبصير فالجواب عنه ان الاية تحتمله لمن يتضمن ذكر ما لا يستوون فيه
وادعاء العموم فيما لم يذكر غير صحيح وظواهر ايات الشهادة يتناول الاعمى كتناولها
للبصير اذا كان عدلا لان قوله واشهدوا ذوي عدل منكم واستشهدوا شهيدين
من رجالكم يدخل فيه الاعمى كدخول البصير ومما يظن انفراد الامامية به

ولهما فيه

ولهما فيه موافق القول بقبول شهادة الصبيان في الشجاج والجراح اذا كانوا يعقلون
ما يشهدون به ويؤخذ باول كلامهم ولا يؤخذ بآخره وقد وافق الامامية في ذلك
عبد الله ابن الزبير وعروة ابن الزبير وعمر بن عبد العزيز وابن ابي ليلى والزهري ومالك
وابو الزناد وخالف باقي الفقهاء ولم يجيزوا شهادة الصبيان في شيء والمعتمد في هذه
المسئلة على اطباق الطائفة وهو مشهور من مذهب امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام
وقد روى ذلك عنه الخاص والعام والشعبي وعن الشعبي وهو موجود في كتب مخالفينا
ورووا كلهم عن امير المؤمنين ع انه قضى في ستة غلمان وقعوا في الماء فغرق احدهم فشهد
ثلثة غلمان على غلامين انهما غرقا الغلام وشهد الغلامان على الثلثة انهم غرقوه فقضى عليه السلام
الغلام اخماسا على الغلامين ثلثة اخماس الدية لشهادة الثلثة عليهما وعلى الثلثة خمسي الدية
لشهادة الغلامين عليهم وليس لاحد ان يقول لو قبلت شهادة الصبيان في بعض الامور
لقبلت في جميعها كسائر العدول قلنا ما المانع من ان يوجب المصلحة قبول شهادة الصبيان
في موضع دون موضع كما انها اوجبت قبول شهادة النساء في بعض المواضع دون
بعض ولم يلزم ان يكون النساء في كل المواضع مقبولات الشهادة من حيث
قبلت شهادتهن في بعضها

## كتاب مسائل الحدود والقصاص وما يتصل بذلك

مسألة

ومما انفردت به الامامية القول بان حد اللوطي اذا وقع الفعل فيما دون الدبر بين الفخذين
مائة جلدة للفاعل والمفعول به اذا كانا معا عاقلين بالغين لا يراعى في جلدهما وجود
الاحصان كما روعي في الزنا فاما الايلاج في الدبر فيجب فيه القتل من غير مراعاة ايضا
للاحصان فيه والامام مخير في القتل بين السيف وضرب عنقه وبين ان يلقى عليه

جلد او يتلف نفسه بالقائه او بان يلقيه من جدار وجبل على وجه يتلف مع
نفسه او يرمى بالاحجار حتى يموت وقد انفردت الامامية انفرادا ولا موافق
لها فيها لانه وان روى عن مالك والليث ابن سعد فى الملوطين انهما يرجمان
احصنا او لم يحصنا فهذه لعمرى موافقة للامامية من بعض الوجوه ولم
يفصلا ذلك التفصيل الذى شرحناه وما اظنهما يوجبان على من لم يكن
فعله فى نفس الايلاج جلدا او لا يعين وقال ابو حنيفة فى الوطى انه يعزر ولا يحد و
قال النبى صلعم وابو يوسف ومحمد فابن حى والشافعى ان اللواط بمنزلة الزنا واعتبروا
فيه الاحصان الذى يراعونه فى الزنا دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع
المتردد وقد تقدم من مذهب امير المؤمنين عم القول بهلاك الوطى وبفعله
حجة وما يذكر على سبيل المعارضة للمخالف انهم كلهم يروون عن عكرمة عن
ابن عباس ان النبى صلعم انه قال اذا وجدتموه على عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل
والمفعول به وقد حكى انه كان يذهب اليه مع امير المؤمنين ع ابو بكر وابن عباس
ولم يظهر خلاف عليهم هنالك وربما قوى هذا المذهب بان يقال قد علمت
ان الحدود انما وضعت فى الشريعة للزاجر عن فعل الفواحش والجنايات
وكل ما كان الفعل افحش كان الزاجر اقوى ولا خلاف فى ان اللواط افحش
من الزنا والكتاب ينطق بذلك فيجب ان يكون الزاجر عنه اقوى و
ليس هذا بقياس لان الضرب من الاستدلال وربما قوى ان اللواط
افحش من الزنا لانه اصابه بنهج لا يستباح اصابته بحال وليس كذلك الزنا

لكنه ضرب

وعند

وعند ابى حنيفة كان اوسع من عند الشافعى ومن وافقه من ابى يوسف
ومحمد لان ابا حنيفة يدعى انه لم يعين فى الشريعة على الاله يقتضى وجوب
الحد فى الوطى وكلما لا حد فيه من الجنايات ففيه التعزير والشافعى
ومن وافقه من ابى يوسف ومحمد يجرون اللواط مجرى الزنا فى جميع
الاحكام فيا ليت شعرى من اين لهم ذلك وكيف حكموا فيه بحكم الزنا و
اسم الزنا لا يتناوله فى الشرع فان قالوا اسم الزنا وان لم يتناوله فاسم الفاحشة
عام فى اللواط والزنا قلنا لم يقع عليه هذا الاسم لم يتعلق به الاحكام واسم الفاحشة
وان عم اللواط فهو يعم الزنا والسرق وكل القبائح فيجب ان يجعل لجميع هذه
الجنايات احكام الزنا الا ان اسم الفاحشة يقع عليها قال الله تعالى قل انما
حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن وانما اراد جميع القبائح والمعاصى
مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان البينة اذا قامت على
امرأتين بالسحق جلدت كل واحدة منهما ما ئة جلدة مع فقد الاحصان
ووجوده فان قامت البينة عليهما بتكرر هذا الفعل منهما واصرارهما عليه
كان للامامية قتلهما كما يفعل باللوطى وخالف باقى الفقهاء فى ذلك ولم يوجبوا
شيئا مما اوجبناه دليلنا على صحة ما ذهبنا من اجماع الطائفة فلا خلاف
بينهم فى ذلك وايضا فلا خلاف فى ان هذا فعل فاحش قوى الخطر يجرى
مجرى اللواط وكل شىء كان ازجر عنه فهو اولى وثبوت الحد فيه ازجر عنه
وادعى الى الامتناع منه وانما يرجع مخالفونا فى الحد من هذا الموضع

اما عند الامامية فالاحكام مخصوصة
باسم الزنا

الى الراى والاجتهاد وقد بينا انه لا رجوع الى مثلها فى الشريعة وانما الرجوع
الى النص والتوقيف مسئلة ومما ظن انفراد الامامية القول بان
من نكح بهيمة وجب عليه التعزير بما هو دون الحد من الزنا ويغرم ثمن
البهيمة لصاحبها وقد روى عن الاوزاعى ايجاب الحد على من اتى البهيمة الى
تعزير المتعمد فى ذلك اجماع الطايفة ويمكن ان يعارضوا بما يروونه عن
عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم من وجدتموه على بهيمة فاقتلوه واقتلوا
البهيمة واذا كان هذا موجودا فى رواياتهم فقد انضم الى ما ترويه الشيعة وهو كثير
مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من نكح امراة ميتة او تلوط بغلام
ميت فان حكمه فى العقوبة حكم من فعل ذلك بالحى ولسنا نعرف موافقا من
باقى الفقهاء للامامية فى ذلك فانهم وان كانوا مخطئين لفعاله مبيحين له الا انهم
ما عرفنا انهم يوجبون من الحد ما يوجبونه على فاعل ذلك بالحى والحجة لنا بعد
اجماع الطايفة ان هذا الفعل فيه بشاعة وشناعة فى الشريعة وتمثيل بالاموات
وكلما ازدجر عنه وباعد من فعله مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان
من نكح امرا استمنى بيده وجب عليه ان يضرب بالدرة الضرب الشديد حتى يحمر ولم
يعرف باقى الفقهاء ذلك والحجة لنا ما تقدم ذكره فى المسئلة التى تتقدم هذه
المسئلة مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من قامت عليه البينة
بالجمع بين النساء والرجال والغلمان للفجور وجب ان يجلد خمسا وسبعين
جلدة ويحلق راسه ويشهر فى البلد الذى يفعل فيه والجلد للمراة اذا صحت

بين

١٠٢

بين الفاجرين لكنها لا تحلق راسها ولا تشتهر ولم تعرف باقى الفقهاء ذلك
ولا سمعناه عنهم والاصل فيه والحجة لنا اجماع الطايفة وان ذلك ازجر وادعى
الى مجانبة هذا الفعل القبيح الشنيع مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به واهل
الظاهر يوافقهم فيه القول بانه يجمع على الزانى المحصن بين الجلد والرجم
يبدا بالجلد ويثنى بالرجم وداود مع اهل الظاهر يوافقهم على ذلك وخالف باقى
الفقهاء فى ذلك وقالوا لا يجمع الجلد والرجم بل يقتصر فى المحصن الرجم وانما الخلاف
فى استحقاقه الجلد والدليل على استحقاقه اياه قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة والمحصن يدخل تحت هذا الاسم فيجب ان يكون مستحقا للجلد
ولانه تعالى قال اجلدوهما لاجل زناهما واذا كان الزنا علة فى استحقاق الحد وجب فى
المحصن كما وجب فى غيره واستحقاقه للرجم غير مناف لاستحقاقه للجلد لان
اجتماع الاستحقاقين لا يتنافى ليس ويمكنهم ان يدعوا دخول الجلد فى الجلد
كما يدعون دخول المسح فى الغسل لانه من المعلوم انه يتميز منه وغير داخل
فيه فان قالوا هذه الاية على الابكار قلنا هذا تخصيص بغير دليل فان عولوا فى
تخصيصها على ما رووه عن النبى صلعم انه قال فان اعترفت فارجمها ولم يذكر الجلد
قلنا هذا اولا خبر واحد وغايته حاله اذا سلم من كل قدح ان يوجب الظن واخبار الاحاد
لا يخص بها ظواهر الكتاب الموجبة للعلم واذا تاملناه فليس فيه اكثر من خلو الخبر
الراسى من ذكر للجلد وذلك لا يسقط وجوبه الا ترى انهم كلهم يدفعون
من استدل بالشهادة فى النكاح فى مواضع من الكتاب ولم يذكر الشهادة فى ايات

في اثبات النكاح لا يدل انها ليست بواجبة وما سبيل المحتج بذلك الا سبيل
من قال الوضوء ليس بواجب لان النبي عم قال من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها ولم يذكر الوضوء ولم يشترطه هيهنا ولم يدل على نفي اشتراطه
عن نفي وجوبه فان احتج المخالف بما رواه قتادة عن سمرة عن الحسن ابن
مهران جابر قال كنت فيمن رجم ماعزا ولم يجلده رسول الله صم فالجواب عن ذلك
هذا خبر واحد لا يخص به ظواهر الكتاب الموجبة للعلم وقد طعن في هذا
الخبر لان قتادة دلسه وقال عن سمرة ولم يقل حدثني وبعد فان هذه شهادة
نفي ولا يتعلق الا بعلم كانه قال اعلم ان رسول الله صم جلده وقد علم بذلك
لا يدل على انه لم يكن وعندي يمتنع ان يجلده من حيث لا يعلم فظاهر الخبر ان
جابرا يعني بقوله كنت فيمن رجم ماعزا ولم يجلده رسول الله صم انما اراد لم يجلده
في المجلس الذي رجم لانه قال فيمن رجم ولم يجلده النبي صم ولو كان قصده الى نفي
الجلد على كل حال لم يكن في قوله كنت فيمن رجم معنى الا ترى ان رجلا لو قال
ما اكل عمرو الطعام وهو يريد منذ ثلثة ايام لم يجز ان يقول قوله اني كنت
معه طول البارحة فلم يطعم وانما يحسن هذا القول منه اذا كان يريد في اكله
مدة ملازمته وقد قيل ان غاية ما في الخبر ان ظاهره يقتضي ان رسول الله ص
ما باشر جلده بنفسه وذلك لا يدل على انه لم يامر غيره بجلده والقول في الخبر
الذي يرويه نافع عن ابن عمر ان النبي ص رجم اليهوديين ولم يجلدهما يجري
مجرى الكلام في الخبر على ان هذا الخبر الذي رووه معارض لما يروونه عن النبي

لبيث



لبيث بالبيت جلد مائة والرجم وهذا يعارض رواياتهم ويسقط الرجوع الى ظاهر
الكتاب بها واذا كان هذا موجودا في رواياتهم فما يرويه الشيعة من ذلك الا
يحصى كثرة من اجماع الجلد والرجم مستمر ومما انفردت بان الحر البكر اذا زنا
فجلد ثم عاد فجلد ثم عاد الثالثة فجلد ثم ان عاد الرابعة قتل الامام والعبد يقتل في
الثامنة وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يقولوا بشيء من دليلنا على صحة ما ذهب
اليه اجماع الطايفة وايضا فقد علمنا ان ايجاب القتل على من عاد الى الرابعة ازجر
وادعى الى تجنب ذلك وما هو ازجر من القبايح فهو اولى ولاننا ايضا قد علمنا ان من
عاود الزنا بعد الجلد لا يكون حاله في الجرأة على الله تعالى والتجاسر على معصيته حاله في الاولى
والثانية بل لا بد من ان يكون كالمتهاون والمستصغر للمعاصي فمن المحال ان يكون
عقابه عقاب الاول لفرق ما بينهما من فحش الذم وعظمه وتاكده فان قالوا واستحق
البكر القتل في الرابعة لحق البكر بالثيب قلنا الفرق بينهما ان المحصن يقتل في الاولى
ومن ليس بمحصن يقتل في الرابعة فان عولوا على ما يروونه عن النبي صم من قوله
لا يحل دم امرئ الا بكفر بعد ايمان او زنا بعد احصان او قتل النفس التي حرم الله و
المعاود للزنا في الرابعة ليس بواحد منهم قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا
ولا يثبت بمثله الاحكام ويعارضه من اخبارنا المتضمنة للقتل في الرابعة ما
هو اولى منه واوكد وقد يستحق القتل في الشريعة جماعة ولم يدخلوا تحت لفظ
الخبر بمعنى ممتنع مثل ذلك فيمن ذكرناه مسئلة ومما انفردت به الامامية القول
بان شارب الخمر المحدود في الاولى والثانية يقتل في الثالثة وخالف باقي

الفقهاء في ذلك ولم يجعلوا عليه قتلا في معاودة شرب الخمر على وجه من الوجوه والطريقة
في نصرة هذه المسألة هي الطريقة في نصرة التي قبلها بلا فصل فلا معنى لتكرار ذلك
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن شارب الفقاع يجلد حد
شارب الخمر ويجريان في أحكامهما مجرى واحدا وخالف باقي الفقهاء في ذلك
والحجة لنا فيه بعد إجماع الطائفة أنه قد ثبت تحريم شرب الفقاع بما دللنا عليه في
هذا الكتاب وكل من حرمه أوجب فيه حد الخمر والتفرقة بين الأمرين خلاف إجماع
الأمة مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن الإحصان الموجب في
الزاني الرجم هو أن يكون له زوجة أو ملك يمين يتمكن من وطئها متى شاء من غير
حائل عن ذلك بغيبة أو مرض منها أو حبس دونه وسواء كانت حرة أو
أمة ملية أو ذمية لأن هذه الصفات إذا ثبتت فهو مستغن بالحلال
عن الحرام ونكاح المتعة لا يحصن على أصح الأقوال لأنه غير دائم ومعلق
بأوقات محدودات وفرقوا بين الغيبة والحيض لأن الحيض لا يمتد
وربما امتدت الغيبة ولأنه قد يتمتع من الحائض بما دون موضع الحيض
وليس كذلك الغائبة وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأصحابه
الإحصان أن يكونا حرين مسلمين بالغين قد جامعها وهما بالغان وروي
عن أبي يوسف أن المسلم يحصن النصرانية ولا تحصنه وروي عنه أيضا
أن النصراني إذا دخل بامرأته النصرانية ثم أسلما أنهما محصنان بذلك الدخول
وروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف قال قال ابن أبي ليلى إذا زنا اليهودي و

النصراني

النصراني بعد ما أحصنا فعليهما الرجم قال أبو يوسف وبه نأخذ وقال
مالك يحصن الأمة الحر ويحصن الصبية العبد ولا يحصن العبد و
يحصن اليهودية والنصرانية ويحصن الصبية الرجل ويحصن المجنونة
العاقل ولا يحصن الصبي المرأة ولا يحصن العبد الأمة إذا جامعها في حال
الرق ثم أعتقا لم يكونا محصنين بذلك الجماع حتى يجامعها بعد العتق وقال
مالك إذا تزوجت الحرة أيضا وهي لا تعلم أنه خصي فوطئها ثم علمت أنه خصي فلها
أن تختار فراقه ولا يكون ذلك الوطء إحصانا وقال الثوري لا يحصن بالنصرانية ولا
اليهودية ولا المملوكة وقال الأوزاعي في العبد تحته حرة إذا زنا فعليه الرجم فإذا كانت
تحته أمة وأعتق ثم زنا فليس عليه الرجم حتى تزوج غيرها وقال في الجارية التي
لم تحض إنها تحصن الرجل والغلام الذي لم يحتلم لا يحصن المرأة ولو
تزوج امرأة فإذا هي أخته من الرضاعة فهذا إحصان وقال الحسن بن حي لا
يكون محصنا بالكافرة ولا الأمة لا يحصن إلا بالحرة المسلمة وتحصن المشركة
بالمسلم ويحصن المشركان كل واحد منهما لصاحبه وقال الليث في الزوجين
المملوكين لا يكونان محصنين حتى يدخل بهما بعد عتقهما فإن تزوج امرأة في
عدتها فوطئها ثم فرق بينهما فهذا إحصان وقال في النصرانيين لا يكونا محصنين
حتى يدخل بها بعد إسلامها وقال الشافعي إذا دخل بامرأة وهما كافران فهذا إحصان
دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة أن الإحصان اسم شرعي يتعلق به
حكم شرعي بغير شبهة ولا خلاف في أن الحر المسلم إذا كانت عنده زوجة كذلك

يتمكن من وطئها بغير مانع عنه فانه محصن وادعاء من خالفنا الاحصان
في مواضع اخرى خالفناهم فيها فعليهم الدلالة الشرعية على ذلك وانما يرجعون
فيه الى الاراء والظنون ومثل ذلك لا يثبت الاحكام الشرعية
فان قالوا انتم ايضا تدعون ثبوت حكم الاحصان في موضع الخلاف
مثل احصان المملوكة والذمية قلنا دليلنا على ثبوت هذا الحكم في ذلك
المواضع التي فيها الخلاف وهو اجماع الطايفة المبني على العلم اليقين دون
الظن وكان موضع الوفاق لنا عليه دليل اجماع الطايفة مضافا الى
اجماع الامة والمواضع التي يدعي مخالفينا بثبوت الاحصان فيها ونحن ن
نفيه دليلنا على نفيه انه حكم شرعي يقتضي ثبوته وما يدعى ثبوت الا
فيه ويخالفونا في ثبوته يرجع بثبوته الى دليل اجماع الطايفة مسألة ومما
انفردت به الامامية ان من زنا بذات محرم ضرب عنقه محصنا كان او
غير محصن ومن عقد على واحدة منهن وهو عارف بحرمتها منه او
وطيها استحق ضرب العنق وحكم الوطي لهن بغير عقد وخالف
باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة والثوري فيمن عقد على ذات محرم
ووطيها انه لا يحد ويعزر وقال ابو يوسف ومحمد يحد اذا علم تحريمها عليه
وقال مالك يحد ولا يلحق نسب الولد وان لم يعلم بذلك فان كانت
هي علمت وهو لا يعلم الحقت به الولد واقيمت عليها الحد وقال ابن
شبرمة من اقر انه تزوج امراة في عدتها وهو يعلم انها محرمة ضرب عنقه

مادون

ما دون الحد وكذلك الممتنع وقال الاوزاعي في الذي يتزوج المجوسية وبالخامسة
والاختين ان كان طفلا ضرب مائة جلدة والحق به الولد وان كان
متعمدا رجم ولا يلحق به الولد وقال الحسن ابن حي من تزوج امراة في
العدة وهو لا يعلم انها لا تحل له او ذات محرم منه اقيم عليه الحد اذا وطي
وهو قول الشافعي وان ادعى الجهالة بان لها زوجا وانها في عدة حلف ودرئ
عنه الحد دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة وان تغليظ الحد يجري
الفعل المحدود عليه ومما يمكن ان يعارض به ما هو منصوص في رواياتهم عن
ابن عباس عن النبي صلعم انه قال من وقع على ذات محرم له فاقتلوه ولم يفرق
بين ان يقع بنكاح او بغيره ولا يجوز ان يحمل هذا الخبر على ان المراد به انه اذا
وقع عليها وهو معتقد لاباحة الفعل لان الخبر عام وتخصيصه
يحتاج الى دليل ولان النبي صلعم خص ذوات الارحام والاجانب عما
ذكره كذوات المحارم ولان من وقع على اجنبية محرمة واعتقد اباحة
وقوعه عليها كان بذلك كافرا على كل حال ومما يوجد في رواياتهم حديث
البراء في رجل تزوج امراة ابيه قال ابو بردة فامرني النبي صلعم ان اقتله وقال
ابو حنيفة ان الحدود تسقط بالشبهات وانه اذا عقد على ذات محرم مع العلم
بحالها كان هذا العقد شبهة طريف لانه لا شبهة في هذا العقد اذا فرضنا
بانه علم بانها ذات محرم لان الحد انما يبطل بشبهة ترجع الى الفاعل واعتقاده هو
اباحة الوطي او لشبهة ترجع الى المفعول به وهو ان يكون في الموطوءة

بملك او شبهه في الفعل او يختلف في اباحته وان لم توجب احد هذه الامور
فيهنا اذا الشبهة هنا شبهة عقد قبل العقد لم يبح الوطي ولم يزل
الحكم عن تحريمه فلا يكون شبهة في سقوط الحد ومما انفردت
به الامامية القول بان الذمي اذا زنا بالمسلمة ضربت عنقه واقيم على
المسلمة الحد ان كانت محصنة جلدت ثم رجمت وان كانت غير محصنة
جلدت ما لم تجلد وما نعرف موافقا من باقي الفقهاء في ذلك والوجه في صحة
قولنا اذا اجماع الطايفة ان هذا الفعل من الذمي خرق للذمة واستهان
الاسلام وجراة على اهله ولا خلاف ان من خرق الذمة كان مباح الدم
فان قيل كيف يقتل من لم يكن قاتلا قلنا كما يقتل مع الاحصان وليس
بقاتل ويقتل المرتد وليس بقاتل وبعد فاذا جاز ان يتغلظ في الشريعة
حكم زنا المحصن حتى يلحق باخذ النفس ما المنكر من ان يتغلظ ايضا زنا
الذمي بالمسلمة حتى يلحق بوجوب يتناول النفس ومما انفردت
به الامامية القول بان من غصب امراة على نفسها ووطئها مكرها لها
ضربت عنقه محصنا كان او غير محصن وخالف باقي الفقهاء في ذلك
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة وايضا ان من المعلوم
ان هذا الفعل افحش واشنع في الشريعة واغلظ واجرم ومما
انفردت به الامامية القول بان من زنا بجارية ابيه جلد الحد وان زنا
العبد بجارية ابنه فانه لم يجلد الحد لكنه يعزر بحسب ما يراه السلطان

ولم يعرف الفقهاء ذلك والوجه في صحة قولنا ذلك اجماع الطايفة انه غير ممتنع
ان يكون حرمة الابوة وما عظمها الله تعالى من شانها يقتضي اسقاط
الحد في هذا الموضع كما اسقطت الحد في قتل رجل لابنه واذا كانت المصلحة
لا تمنع ان يقتضي ما ذكرناه واجمعت الطايفة عليه وفي اجماعها الحجة وظهرت
ايات فيها وجب العمل عليه ومما انفردت به الامامية القول بان
السارق يجب قطع يده من اصول الاصابع وتبقى له الراحة والابهام وفي الرجل قطع
من صدر القدم وتبقى له العقب وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا كلهم الى
ان قطع اليد من الرسغ والرجل من المفصل من غير تبقية قدم وذهب الخوارج
الى ان القطع من المرفق وروي عنهم انه من اصل الكف دليلنا على صحة ما ذهبنا
اليه بعد الاجماع المتردد ان الله تعالى امر بقطع يد السارق بظاهر الكتاب واسم
اليد يقع على هذا العضو من اوله الى اخره ويتناول كل بعض منه الا ترى
انهم يسمعون كل ما عالج شيئا باصابعه انه قد فعل شيئا بيده قال الله تعالى فويل
للذين يكتبون الكتاب بايديهم لا يقولون فيمن عالج شيئا براحته وان الطهارة
تتضمن التسمية باليد الى المرافق فاذا وقع اسم اليد على هذه المواضع كلها وامر الله تعالى
ان يقطع يد السارق ولم يتضمن الى ذلك بيان مقطوع عليه في موضع القطع و
الاتلاف محظور عقلا فاذا امر الله تعالى به ولا يقال وجب الاقتصار على اقل ما يتناوله
الاسم مما وقع الخلاف فيه هو ما ذهبت الامامية اليه فان قيل فهلا اقتضى ان
يقتصر على قطع اطراف الاصابع ولا يوجب ان يقطع من اصولها قلنا الظاهر يقتضي

ذلك والاجماع مبني منه فان احتج المخالف بما يروونه من ان النبي صلى قطع من
الكوع قلنا هذا لما ثبت على وجه يوجب اليقين وانما هو في اخبار الاحاد ويعارضه
ما رويناه فيما يقتضي خلاف ذلك وقد روى الناس كلهم ان امير المؤمنين عليه السلام
قطع من الموضع الذي ذكرناه ولم نعرف له مخالفا في الحال ولا منازعا له

مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من سرق ما يبلغ نصاب القطع
من حرز قطعت يمينه من الموضع الذي ذكرناه فان سرق ثانية قطعت رجله
اليسرى فان سرق ثالثة بعد قطع رجله اليسرى خلد الحبس حتى ان يموت او
يرى الامام رايه فان سرق في الحبس من حرز ما هو نصاب القطع ضربت عنقه
وليست لاحد من الفقهاء هذا التفصيل لان الشافعي يقول اذا سرق ثانية
قطعت رجله اليسرى واذا سرق ثالثة قطعت يده اليسرى وابو حنيفة
يذهب الى ان رجله اليسرى تقطع في الثانية وفي الثالثة يحبس فكان ابا حنيفة
قد ساوانا في الحبس ايجابه في الثالثة الحبس دون القطع الا انه يخالفنا في
ايجاب القتل عليه متى سرق بعد ذلك وقوله اصرف الى قولنا على كل حال وانفرادنا
موجود في رواياتهم لانهم يروون عن جابر ان النبي صلى قتل السارق في الخامسة وقد
روى مخالفونا في كتبهم ان عثمان ابن عفان وعبد الله ابن عمر وعمر ابن عبد العزيز
قتلوا سارقا بعد ما قطعت اطرافه وقد روى من يخالفنا في قتل السارق اذا تكررت
سرقته اخبار معروفة فكيف ينكرون علينا ما هو موجود في رواياتهم ومن تاول ذلك
الاخبار على انه يجوز ان يكون القتل للقول لا للسرقة تارك للظاهر بعيد التاويل في الظاهر

بعض

يقضي عليه ويبطل قوله

مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بانه اذا اشترك ١٠٧
نفسان او جماعة في سرقة ما يبلغ النصاب من حرز قطع جميعهم وخالف باقي
الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا قوله تعالى السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والظاهر ان القطع انما يجب بالسرقة المخصوصة
وكل واحد من الجماعة يستحق هذا الاسم فيجب ان يستحق القطع

مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من ضرب امراة فالقت نطفة كان عليه
ديتها عشرون دينارا وان القت علقة فاربعون دينارا وان القت مضغة فستون
دينارا فان القت عظما مكتسيا لحما فثمانون دينارا فان القت جنينا لم ينفخ فيه
الروح فمائة دينار وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يعرفون هذا الترتيب الذي
ذكرناه دليلنا على صحة ذلك اجماع الطائفة وانه غير ممتنع ان يتعلق المصلحة بما ذكرناه
فان الاحكام تابعة للمصالح وان امتنعوا من جواز تعلق المصلحة بالترتيب الذي
رتبناه طولبوا بالدليل على امتناعهم فانهم لا يجدونه فاذا جوزوا تعلق المصلحة
به ولا بد من ذلك قلنا اذا اجتمعت الطائفة على هذه الاحكام وانتشرت في رواياتها
واحاديثها وجب القول بها وعلى اقل الاحوال يسقط التعجب الشديد منكم و
الشناعة انكم تكثرون التعجب من اقوالنا هذه ولا وجه يقتضيه الا الهوى

مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من افزع رجلا وهو مخالط لزوجته حتى عزل الماء
منها لاجل فزعه اياه فعليه عشرة دنانير دية الجنين وخالف باقي الفقهاء بذلك ولم يرضوا
بالخلاف حتى عجبوا منه وشنعوا به والطريقة التي ذكرناها في المسئلة المتقدمة لهذه

بلا فصل هي الحجة في المسئلتين ومن يله للتعجب منها [illegible] ومما انفردت
به الامامية القول بان الاثنين وما زاد عليهما من العدد ان قتلوا واحدا
فان اولياء الدم يخيرون بين امور ثلثة احدها ان يقتلوا القاتلين كلهم
ويؤدوا فضل ما بين دياتهم ودية المقتول الى اولياء المقتولين والامر الثاني
ان يتخيروا واحدا منهم فيقتلوه ويؤدي المستبقون دية الى اولياء صاحبهم
بحساب اقساطهم من الدية فان اختار اولياء المقتول اخذ الدية كانت على القاتلين
بحسب عددهم وخالف معاذ بن جبل وابن الزبير وداود بن علي ان الجماعة
لا تقتل بواحد ولا اثنان بواحد وقال باقي الفقهاء من ابي حنيفة واصحابه
والشافعي ومن عداهم ان الجماعة اذا اشتركت في القتل قتلت بالواحد غير
انهم لم يذهبوا الى ما ذهبت الامامية اليه من حمل دية من زاد على الواحد
ودفعها الى اولياء المقتولين وهذا موضع الانفراد والذي يدل على صحة
ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة وايضا ما ذكرناه اشبه بالعدل لان الجماعة
انما اتلفت نفسا واحدة فكيف تؤخذ النفوس الكثيرة بالنفس الواحدة واذا
اتبعنا في قتل الجميع بالواحد الروايات المتظاهرة الواردة بذلك ولا بد مما ذكرته
الامامية من الرجوع بالدية وكلامنا في هذه المسئلة مع من انكر قتل الجماعة
بواحد من داود بن علي ومن وافقه من معاذ وابن الزبير ومع باقي الفقهاء الذين
ذهبوا الى قتل الجماعة بواحد من غير ان يلتزم دية لورثة المقتولين والذي
يدل على الفصل الاول زايدا على اجماع الطايفة قوله تعالى ولكم في القصاص

باقي الفقهاء في ذلك وان اختلف اقوالهم فقال صح

حيوة



حيوة ومعنى هذا ان القاتل اذا علم انه ان قتل قتل كف عن القتل كان ذلك ازجر
عنه وكان داعيا الى حيوته وحيوة من هم بقتله فلو اسقطنا القود في حال
الاشتراك سقط هذا المعنى المقصود بالاية وكان من اراد قتل غيره من غير
ان يقتل به شارك غيره في قتله فسقط القود عنهما ومما يمكن معارضة من ذهب
الى المذهب به ما يروونه ويوجد في كتبهم وعن ابي شريح الكعبي من قوله
فمن قتل بعده قتيلا فاهله بين خيرتين ان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا الدية
ولفظة من يدخل تحتها الواحد والجماعة دخولا واحدا ويمكن ان يستدل ايضا
على من خالف في قتل الجماعة بواحد بقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم والقاتلون اذا كانوا جماعة فكلهم معتد فيجب ان يعاملوا
بمثل ما عاملوا به القتيل فان قالوا الله تعالى يقول النفس بالنفس والحر بالحر وهذا
ينفي ان تؤخذ نفسان بنفس والحران بحر قلنا المراد بالنفس والحر ههنا الجنس
لا العدد فكانه قال ان جنس النفس تؤخذ بجنس النفوس وكذلك جنس الاحرار
فالواحد والجماعة يدخلون في ذلك فان قيل اذا اشتركت الجماعة في القتل فليس
كل واحد منهم قاتلا وليس يجوز ان يقتل من ليس بقاتل قلنا كل واحد قاتل في حال
الاشتراك ويطلق عليه هذا الاسم فكيف ظننتم انا لا نطلق ان كل واحد قاتل فاذا
قالوا ان القاتل لا بد له من مقتول فكيف تقولون في الجماعة قلنا مقتول الجماعة
واحد وان كانوا القتلة جماعة وكل واحد من القاتلين هو قاتل النفس التي قتلها
القاتل الاخر ويجري ذلك مجرى جماعة حملوا جسما وكل واحد منهم حامل ومحمول

من الجماعة صح

الجماعة والمقتول واحد وهو الجسم كذلك مقتول الجماعة المشترکون فی القتل
واحد وان الحمل فعل احدهم غير فعل صاحبه كما ان حمل كل واحد من حاملي الجسم
غير حمل صاحبه وفعله غير فعله وان كان المحمول واحدا او اثنين وبيان هذه
الجملة ان القتل اذا كان ما ذكرناه في مواضع كثيرة من كلامنا هو نقض البنية
التي لا تبقى الحيوة مع بعضها وكان بعض هذه البنية قد يفعله الواحد
منا منفردا وقد يشترك الجماعة في نقض بنية الحيوة يكونون ناقضين
لها ومبطلين الحيوة وهذا هو معنى القتل فثبت انه قد حصل من كل واحد
من الجماعة معنى القتل وحقيقته فيجب ان يسمى قاتلا ان وجد لبعض
من خالف هذا المذهب على المقتول بجواز قتل الجماعة بالواحد كلاما سال فيه
نفسه فقال اذا كان كل واحد من الجماعة قاتلا فينبغي ان يكون كل واحد منهم
قاتلا للنفس غير التي قتلها صاحبه واجاب عن هذا الكلام ان قال كل واحد
من الجماعة قاتل لكنه ليس بقاتل نفس كما ان الجماعة اذا اكلت رغيفا وكل
واحد منهم اكل لكنه ليس باكل رغيفا وهذا غلط من هذا القايل لان كل
واحد من الجماعة اذا اشتركوا في القتل قاتل لا محالة ولا بد ان يكون قاتل نفس
فكيف يكون قاتلا وما قتل نفسا غير النفس التي قتلها واحد من الجماعة
هي النفس التي قتلها سائرهم والنفس واحدة والقتل مختلف كما قلناه
في الجسم المحمول وليس كذلك الرغيف لان الجماعة اذا اكلت رغيفا فكلهم
اكلوا وليس كل واحد منهم اكل رغيفا وانما اكلت الجماعة الرغيف فكل واحد

منهم



منهم انما اكل بعضه ولان الرغيف يتبعض والنفس لا تتبعض كما ان تحمل
الجسم الثقيل لا يتبعض فما يحمله كل واحد من الجماعة هو الذي يحمله الاخر وكذلك
يجب ان يكون من قبل واحد من الجماعة اذا اشتركوا في القتل هو الذي قتله كل واحد
منها وتحقيق هذا الموضع ليس من عمل الفقهاء ولا مما يهتدون اليه لفقد علمهم باصوله
فلذلك يجب ان يتعاطوه فيفتضحوا فان قيل قد ثبت ان الجماعة اذا اشتركوا في
سرقة شي نصاب لم يلزم كل واحد منهم القطع وان كان كل واحد منهم اذا انفرد
بسرقة لزمه القطع واي فرق بين ذلك وبين القتل مع الاشتراك قلنا الذي
نذهب اليه ان فقهاء الجماعة انه اذا اشترك نفسان في سرقة شي من
حرز وكان قيمة المسروق ربع دينار فصاعدا فانه يجب عليهما القطع معا فقد
سوينا بين القتل والقطع وانما ينبغي ان يسال عن الفرق بين الامرين من فرق
بينهما فان قالوا لم يكن عليهما قصاص كامل قلنا الدية تتبعض فيمكن تقسيطها
عليهم والقصاص لا يتبعض فاما الكلام على من سال وكان من الفقهاء في قتل
الجماعة بالواحد وانفردنا نحن بذلك الترتيب الذي بيناه فهو انا نقول هذه
الجماعة انما قتلت نفسا واحدة وان اشتركوا في قتلها واذا ازهقت الانفس
الكثيرة بتلك النفس خلاف ما ورد به الشرع فلا بد مما ذكرناه من رد الدية على اولياء
المقتولين حتى يخلص نفس واحدة بنفس واحدة ونسلم ايضا جواز قتل
الجماعة بواحد فان قالوا في مذهبكم هذا عجب لانهم يوجبون به قتل الجماعة
بالواحد وينتهون الى ان هذا الحق مستحق لا محالة فاذا كان قتلا مستحقا كيف

يؤخذ بازاء الدية وليس قتل الواحد بالواحد انما كان مستحقا لانه يكون فيه دية يعود الى
احد قبل تسليم القتل وان كان مستحقا بمعنى انه يجب من ولي الدم ان يطالب
به فغير ممتنع ان يكون الشرط في حسنه ما ذكرناه من اعطاء الدية وان يكون المصلحة
اقتضت الذي ذكرناه فوجوه المصالح غير مضبوطة ولا محدودة فالزجر والردع
من قتل الجماعة للواحد على سبيل الاشتراك ثابت لانه فرق في زجر الجماعة من
الاشتراك في قتل الواحد بين ان يقتلوا به ولا دية راجعة على احد وبين ان يقتل
به مع رجوع الدية على الوجه الذي ذكرناه لانه من علم انه متى قتل واستحق القتل مع الانفراد
والاشتراك كان ذلك زاجرا عن القتل فان احتج من نفى قتل الجماعة بالواحد بما
يروونه عن جويبر عن الضحاك عن النبي ص قال لا يقتل اثنان بواحد وهذا الخبر
اذا سلم من كل قدح وتضعيف لا يوجب عملا عن الادلة الموجبة للعلم وقد ضعفه
اهل النقل وطعنوا في رواته مع ان خبر الضحاك عن النبي ص مرسل وقد تأولوه
على ان المراد به لا يقتل اثنان بواحد اذا كان احدهما خاطئا وهو يقوي هذا
المذهب الذي اختصصنا به لا خلاف في ان الواحد اذا قتل جماعة يكافئ دمه
دماءهم حتى يكتفى بقتله عن جماعتهم بل يقتل بواحد منهم ويجب الدية للباقين فيجب
في الجماعة اذا قتلت واحدا مثل هذا الاعتبار حتى يكونوا متى قتلوا به اعاد على اولياء
المقتولين الدية المأخوذة من قاتل الجماعة بالواحد لان دم الواحد لا يكافئ دم الجماعة
ولا يوف منابها فكذلك يجب في دم الجماعة والواحد مسألة ومما انفردت
به الامامية ان الرجل اذا قتل امرأة عمدا واختار اولياؤها الدية كان على القاتل ان

يؤديها

يؤديها اليهم وهو نصف دية الرجل فان اختار اولياء المقتولة قتل الرجل بها
كان لهم ذلك على ان يؤدوا الى ورثة الرجل المقتول نصف الدية ولا يجوز لهم
ان يقتلوه الا على هذا الشرط وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا على من
قتل الرجل بالامرأة شيئا من الدية دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد
وايضا فنفس المرأة لا تساوي نفس رجل بل هي على النصف منها فيجب اذا اخذ
الكاملة بالناقصة ان يرد فضل ما بينهما مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الثلثة
اذا قتل احدهم وامسك الآخر وكان الثالث عينا لهم حتى فرغوا انه يقتل
القاتل ويحبس الممسك ابدا حتى يموت ويسمل عين الناظر لهم وقد روي عن
ربيعة الرأي انه يقتل القاتل ويحبس الممسك حتى يموت وهذه موافقة الامامية
وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقال ابو حنيفة واصحابه فيمن امسك رجلا حتى
قتل احد ان القود على القاتل دون الممسك ويعزر الممسك وقال ابن وهب
عن مالك اذا امر عبده ان يقتل رجلا فقتله فان كان العبد اعجميا قتل السيد
وان كان غير اعجمي قتل العبد وقال ابن القسم عن مالك في الممسك الرجل حتى
يقتله يعني ان عليهما جميعا القصاص لان الماسك اراد قتله وقال الليث
مثل قول مالك وقال الليث فان امسكه ليضربه فقتله قتل القاتل وعوقب الآخر
وقال الليث لو امر غلاما ان يقتل رجلا فقتله يقتلان جميعا وحكى المزني عن الشافعي
انه يقتل الذابح دون الممسك كما يحد الزاني دون الممسك دليلنا على
صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا فانا نرجع في الترتيب الذي ذكرناه الى

نص ولو دليف وهذا الكتاب يرجع الى راي وظن وحسبان فكيف يجوز ان يقتل
الممسك لمن ليس بقاتل ومما يمكن ان يعارضوا به ما رووه وهو موجود في كتبهم
ان النبي صلعم قال في رجلين قتل احدهما وامسك الاخر انه يقتل القاتل ويصبر الصابر
وقال ابو عبيد القسم ابن سلام معناه يحبس الممسك لان الصبر في اللغة الحبس
فان احتجوا بما يروى عن عمر ابن الخطاب انه قتل تسعة بواحد ثم قال لو تمالا
عليه اهل صنعا لقتلتهم او ليتعاونون والامساك معاونة القتل او تمالا فيه فينبغي
ان يستحق به القتل قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ولا يرجع بمثله
عن الادلة الموجبة للعلم ومعنى التمالي في الخبر هو المشاركة في القتل والتعاون
عليه واذا كان الممسك ليس بشريك في القتل يجوز فلا يجوز ان يستحق القتل
فان قيل ان الممسك والذابح تعاونا على القتل فلزمهما القود كما لو جرحاه
جميعا فمات قلنا الممسك غير معاون على القتل ولا شريك فيه وانما هو
ممكن من الفعل والتمكين لا يتعلق به حكم الفعل الممكن منه الا ترى ان من
امسك امراة حتى زنا بها غيره لا يلزمه حكم الزنا الذي هو الحد على ان الجارحين
لو انفرد كل واحد منهما بالفعل لزمه القود كذلك اذا شارك والممسك
لو انفرد بالامساك لم يلزمه القود ولم يلزمه مع المشاركة فان قيل قد اتفقنا
على ان المحرم اذا امسك صيدا فقتله اخر ان الضمان يلزم كل واحد منهما فاي
فرق بين ذلك وبين امساك الادمي للقتل قلنا انما لزمه ضمان الصيد بالامساك
لان الصيد مضمون باليد الا ترى انه لو امسكه فمات في يده لزمه ضمانه وبالا

فحصلت له عليه يد والادمي لا يضمن باليد لانه لو امسكه حتى مات
في يده لم يلزمه ضمانه كذلك اذا امسكه فقتله احد مسالة ومما انفردت به
الامامية القول بان من قطع راس ميت فعليه مائة دينار لبيت المال
خالف باقي الفقها في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد واذا قيل
كيف يلزمه دية غرامة وهو ما اتلف عضوا لحي قلنا لا يمتنع ان يلزمه ذلك
على سبيل العقوبة لانه قد مثل بالميت بقطع راسه فاستحق العقوبة بلا خلاف
فغير ممتنع ان يكون هذه الغرامة من حيث كانت متولمة تجري
مجرى العقوبة من جملتها مسالة ومما انفردت به الامامية القول بان
من كان معتادا لقتل اهل الذمة منهم فللسلطان ان يقتله بمن قتله
منهم اذا اختار ذلك ولي الدم ويلزم اولياء الدم فضل ما بين دية المسلم
والذمي وخالف باقي الفقها في ذلك ولم يعرفوه دليلنا على صحة ذلك الاجماع
المتردد ولان ولي الدم الذمي اذا اختار قتل المسلم فقد اخذ نفسا كاملة بنفس
ناقصة فلا بد اذا من الفضل بين القيمتين كما قلناه في المراة والرجل فاذا قيل
فانتم تمنعون ان يقتل المسلم بالكافر وقد اجزتموه ههنا قلنا انما نمنع
من ذلك فيمن لم يكن معتادا للقتل فاما المعتاد له فالمصلحة فغير ممتنع
ان يختلف حكمه وان يستحق ما لا يستحقه من لم يكن كذلك معتادا
مسالة ومما انفردت به الامامية القول بان من وجد مقتولا فجاء رجلان
فقال احدهما انا قتلته عمدا وقال الاخر انا قتلته خطا ان اولياء المقتول

مخيرون بين الاخذ للمقر بالعمد وبين الاخذ للمقر بالخطا وليس لهم ان
يقتلوهما جميعا ولا ان يلزموهما جميعا الدية وخالف باقي الفقهاء في ذلك
والذي يدل على صحة ما قلناه الطريقة المذكورة ولانا نسند ما ذهبنا اليه
في هذه المسألة الى نص وتوقيف ويرجع المخالف لنا الى الظن والحسبان
مسألة ومما انفردت به الامامية القول بانه اذا وجد مقتول فجاء رجل
واعترف بقتله عمدا ثم جاء الاخر فتحقق بقتله ودفع الاول عن اعترافه
ولم يقم بينة على احدهما ان القتل يدرا عنهما معا ودية المقتول
تكون من بيت المال وخالف باقي الفقهاء في ذلك وطريقنا في نصرة هذه
المسألة هي الطريقة في نصرة المسألة التي قبلها بلا فصل مسألة
ومما انفردت به الامامية القول بان دية ولد الزنا ثمان مائة درهم وخالف
باقي الفقهاء في ذلك والحجة بعد الاجماع المتردد انا قد بينا ان مذهب هذه
الطائفة ان ولد الزنا لا يكون قط طاهرا ولا مؤمنا بايثاره واختياره وان
اظهر الايمان وهم على ذلك قاطعون وبه عاملون واذا كانت هذه صورته
عندهم فيجب ان يكون ديته دية الكفار من اهل الذمة للحوقه في الباطن بهم
فان قيل كيف يجوز ان يقطع على مكلف انه من اهل النار وفي ذلك منافاة
للتكليف وولد الزنا اذا علم انه مخلوق من نطفة الزاني فقد قطع على انه
من اهل النار فكيف يصح تكليفه قلنا لا سبيل لاحد الى القطع على انه مخلوق
من نطفة الزنا لانه يجوز ان يكون هناك عقد او شبهة عقد او امر يخرجه

من ان يكون زانيا فلا يقطع احد على انه في الحقيقة ولد الزنا فاما ما يعني فلان اذا
علم ان امه وقع عليها هذا الوطي من غير عقد ولا ملك يمين ولا
شبهة فالظاهر في الولد انه ولد الزنا والاحكام معمول فيها على ظاهر الامور دون
باطنها مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان دية اهل الكتاب
والمجوس الذكر منهم ثمانمائة درهم والانثى اربعمائة درهم وخالف باقي الفقهاء
في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه وعثمان البتي والثوري والحسن بن
حي وداود دية الكافر مثل دية المسلم واليهودي والنصراني والمجوسي والمعاهد
والذمي سواء وقال مالك دية الكتابي على النصف من دية المسلم ودية المجوسي
ثمانمائة درهم وديات نسائهم على النصف من ذلك وقال الشافعي دية
اليهودي والنصراني ثلث الدية ودية المجوسي ثمانمائة درهم والمراة على النصف
وهذه موافقة للامامية في المجوسي خاصة وانما انفردوا بغير ذلك وحكي
عن احمد انه ذهب الى ان المسلم اذا قتل يهوديا او نصرانيا خطا لزمه نصف
الدية ان قتله عمدا لزمه كمال الدية دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا فقد
ثبت ان المؤمن لا يقتل بالكافر وكل من قال من الامة بان الكافر لا يقتل بالمؤمن
قال بان ديته دون ديته وان اختلفوا في المبلغ واذا ثبت ان ديته ناقصة
من دية المسلم فالكلام بيننا في مبلغ هذا النقصان وبين من وافقنا في جملة
النقصان وان خالف في التفصيل واذا كنا نرجع في ان النقصان على ما
ذكرناه الى طرق توجب العلم فقولنا اولى ممن عول في هذا النقصان

على ما يوجب الظن من قياس او خبر واحد فلنا ان نحتج على المخالف بقوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله ثم قال وان
كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وظاهر الكلام يقتضي
التساوي في مبلغ الدية وانما يقتضي التساوي في وجوب الدية على سبيل
الجملة ودية الذمي عندنا وان نقصت عن دية المسلم يسمى في الشريعة دية
الا ترى انه غير ممتنع ان يقول القائل من قتل مسلما فعليه دية ومن قتل
مسلمة فعليه دية وان اختلف الديتان في المبلغ اذا تساويا في كونهما ديتين
ويمكن ان يحتج بصحة ما نذهب اليه بان الاصل في العقول براءة الذمة
وساير الحقوق فقد بينا انا اذا الزمنا المسلم في قتل اليهودي ثمانمائة
درهم فقد الزمناه ما لا شك في لزومه له وما زاد على ذلك من ثلث او
نصف او مساواة لدية المسلم هو بغير يقين مع الخلاف فيجب ان
يثبت ما ذكرناه من المبلغ اليقين دون ما عداه وان احتجوا بما رواه عمرو بن
حزم عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في النفس مائة من الابل وهذا يقتضي ان يكون ذلك في كل
نفس قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ولا يجوز ان يرجع عما ذكرناه
من الادلة الموجبة للعلم وهو ايضا معارض باخبار الاحاد يروونها
عن النبي ص يتضمن بعضها ان الدية النصف وبعضها ان الدية الثلث واذا
تعارضت الاخبار سقطت على ان ظاهر هذا الخبر يقتضي ان المرأة
مساوية للرجل في الدية وقد خالفنا بينهما بالدليل وكذلك الامر عندنا مسألة

ومما انفردت به الامامية القول بان الذمي اذا قتل مسلما عمدا دفع الذمي
الى اولياء المقتول فان اختاروا قتله تولى ذلك السلطان منه وان اختاروا
استرقاقه كان رقا لهم وان كان له مال فهو لهم كما يكون مال العبد لمولاه
وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم
وايضا فان قتل الذمي للمسلم غليظ شديد قد هتك به حرمة الذمة فلا
يجوز ان يكون حقن دمه كحقن دم من لم يقترف ذلك واذا كان لابد من التغليظ
في جزائه فغير منكر ان ينتهي التغليظ الى الحد الذي ذكرناه اذا انفردت
به الرواية واجمعت الطائفة عليه مسألة ومما انفردت به الامامية القول
بان من الشجاج التي هي دون الموضحة مثل الخارصة والدامية والباضعة
والسمحاق دية مقدرة ففي الخارصة وهي الخدش الذي يشق الجلد بعير واحد
وفي الدامية وهي التي تصل الى اللحم ويسيل منها الدم بعيران وفي الباضعة
وهي التي تقطع اللحم حتى تبلغ الجلدة الرقيقة المغشية للعظم اربعة ابعرة
وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقال ابو حنيفة واصحابه ومالك والاوزاعي
والشافعي ليس فيما دون الموضحة من الشجاج ارش مقدر وانما فيه حكومة
وقال الحسن بن حي في السمحاق اربع من الابل وهذا موافق للامامية دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولا نحتج في هذا التقدير الى الروايات
وطريق العلم ويرجع المخالف الى الرأي والظن مسألة ومما انفردت
به الامامية القول في لطمة الوجه اذا احمر موضعها دينارا واحدا ونصف فان

اخضر وام ود فقيها للثمن دنانير وارثها في الحبس النصف من ارثها
في الوضع بحساب ما ذكرناه وما اعرف موافقا من باقي الفقها على
ذلك والوجه في نصرة هذه المسئلة ما تقدم في امثالها كتاب
الفرائض والمواريث والوصايا وما يتعلق بذلك اعلم ان
المسايل التي تنفرد بها الامامية يدور اكثرها ومعظمها على اصول نحن
نبين الكلام فيها ونستوفيه وهي الكلام في العصبة والعول والرد فاذا
بان ان الحق في هذه الاصول معنا دون مخالفينا انبنت المسايل الكثيرة
في الفرائض عليه واستغنينا عن التطويل بتبيين الكلام مع رجوعهن
الى اصل واحد قد احكمناه مسألة في الكلام على العصبة اعلم ان مخالفينا
في هذا الباب يذهبون في ذلك الى ما لم يقم به حجة كتاب ولا سنة مقطوع
بها ولا اجماع ويعولون في هذا الاصل الجليل على اخبار احاد ضعيفة لم تسلم
من كل قدح ومخالفة لنص الكتاب وظاهره على ما نستدل عليه ومعارضة
بامثالها الا ان تغاير امرها ان توجب الظن الذي قد بينا في غير موضع
ان الاحكام الشرعية لا يثبت بمثله وادعا الاجماع على قولهم في التعصيب
غير ممكن مع الخلاف المعروف المسطور فيه سالفا وانفا لان ابن عباس كان
مخالفهم في التعصيب ويذهب الى مثل مذهب الامامية ويقول فيمن
خلف بنتا واختا ان المال كله للبنت دون الاخت ووافقه في ذلك جابر
ابن عبد الله وحكى الساجي ان عبد الله ابن الزبير قضى بذلك وحكى

التبري

١١٤

التبري مثله وروي موافقة ابن عباس عن ابراهيم النخعي في رواية الاعمش عنه
وذهب داود بن علي الاصفهاني الى مثل ما حكيناه ولم يجعل الاخوات عصبة
مع البنات فبطل ادعا الاجماع مع ثبوت الخلاف متقدما ومتاخرا والذي يدل على
صحة مذهبنا وبطلان مذهب مخالفينا في العصبة بعد اجماع الطايفة الذي
قد بينا انه حجة قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب
مما ترك الوالدان والاقربون مما قل او كثر نصيبا مفروضا وهذا نص في موضع الخلاف
لان الله تعالى صرح بان للرجال من الميراث نصيبا وان للنسا ايضا نصيبا ولم يخص
موضعا دون موضع فمن خص في بعض المواريث بالميراث الرجال دون النساء
فقد خالف ظاهر الاية وايضا فان توريث الرجال دون النساء مع المساواة في القربى
والدرجة من احكام الجاهلية وقد نسخ الله تعالى بشريعة نبينا ع افحكم الجاهلية يبغون
ومن احسن من الله حكما وليس لهم ان يقولوا انا نخص الاية التي ذكرتموها بالسنة وذلك
ان السنة التي لا تقتضي العلم القاطع لا يخص بها القرآن كما لا ينسخ بها وانما يجوز
بالسنة ان يخص او ينسخ اذا كانت تقتضي العلم اليقين ولا خلاف في ان الاخبار
المروية في توريث العصبة اخبار احاد لا توجب علما واكثر ما يقتضيه غلبة
الظن على ان اخبار التعصيب معارضة باخبار كثيرة ترويها الشيعة من طرق
مختلفة في ابطال ان يكون الميراث بالعصبة وانه بالقربى والرحم واذا تعارضت
الاخبار رجعنا الى ظاهر الكتاب فاعتماد المخالفين في العصبة على حديث رواه
ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس عن النبي ص انه قال قال رسول الله ص يقسم المال

على اهل الفرائض في كتاب الله فما تركت فلاولى ذكر قريب وهذا خبر يرووه
انصرهم من اصحاب الحديث الا من طريق طاووس ولا رواه الا ابن طاووس
عن ابيه عن ابن عباس ولم يقل ابن عباس فيه سمعت ولا حدثنا وطاووس
يسنده تارة الى ابن عباس في رواية وهيب ومعمر وتارة اخرى يروونه عن
الثوري وعن ابن عاصم عن ابن طاووس عن ابيه قال قال رسول الله صلعم ثم
هو مختلف اللفظ لانه يروى فما ابقت الفرائض فلاولى ذكر ويروى ايضا
فلاولى عصبة اقرب ويروى ايضا فلاولى عصبة ذكر وفي رواية اخرى فلاولى رجل
ذكر عصبة واختلاف لفظه والطريق واحد يدل على ضعفه وقد خالف
ابن عباس الذي يسند هذا الخبر اليه ما اجمع ناقلو هذا الخبر عليه في توريث
الاخت بالتعصيب اذا خلف الميت بنتا واختا على ما قدمناه وحكايته
وراوي هذا الخبر اذا خالف معناه كان فيه ما هو معلوم ثم اذا تجاوزنا عن
ذلك من اين لهم ان معنى العصبة المذكورة في الخبر ما هم يذهبون
اليه وليس في اللغة العربية لذلك شاهد ولا في العرف الشرعي
فاما اللغة فان خليل بن احمد قال في كتاب العين ان العصبة مشتقة
من الاعصاب وهي العصب التي بين اطراف العظام ولما كانت هذه
الواصلة بين المتفرق من الاعضاء حتى التامت وكان اولاد البنات
اولاد الجد كما ان اولاد الابن ولد الجد والجد جد الجميع كان للبنات في جميع
ولدهن الى الجد وضم الصلة والقبيلة المنسوبة الى الجد كالبنين وكانوا

جميعا

جميعا كالاعصاب التي تجمع العظام وتلام الجسد فوجب ان يسموا
جميعا عصبته وذكر ابو عمر غلام ثعلب قال ثعلب قال ابن الاعرابي
العصبة جميع الاهل من الرجال والنساء فان قالوا هو المعروف المشهور
في لغة العرب ان الكلالة ما عدا الوالدين والولد من الاهل فاذا كانت
اللغة على ما ذكرنا فهو شاهد بضد ما يذهب اليه مخالفنا في العصبة وليس
هيهنا عرف شرعي مستقر في هذه اللفظة لان الاختلاف واقع في معناها
لان في من ذهب الى ان العصبة انما هي القرابة من جهة الاب وفيهم من يذهب
فيها ان المراد بها قرابة الميت من الرجال الذين اتصلت قرابتهم من
جهة الرجال كالاخ والعم دون الاخت والعمة ولا يجعل الرجال الذين
اتصلت قرابتهم من جهة النساء عصبة كاخوة الميت لامه وفيهم
من جعل العصبة ماخوذة من التعصب والرايات والديوان والبعض
ومع هذا الاختلاف فالاجماع يستقر على معناها على انهم يخالفون لفظ هذا الحديث
الذي يروونه لانهم يجعلون الاخت مع البنت قلنا اين الفرق بالتعصيب
وليست برجل ولا ذكر كما تضمن لفظ الحديث فان قالوا هذا اللفظ اذا ورثنا
الاخت مع البنت قلنا اين الفرق بينكم اذا خصصتموه ببعض المواضع
وبيننا اذا فعلنا في تخصيصه مثل فعلكم فجعلناه مستعملا فيمن خلف اختين
لام وابن اخ وبنت اخ لاب وام واخ لاب فان للاختين من الام فرضهن
الثلث وما بقي فلاولى ذكر قريب وهو الاخ من الاب ويسقط ابن الاخ

لان الاخ اقرب منهما وفى موضع اخر وهو ان يخلف الميت امراة وعما
وعمة وخالا وخالة وابن اخ واختا فللمراة الربع وما بقى فلاولى ذكر
وهو الاخ وابن الاخ وسقط الباقون ثم يقال لهم من اى وجه كانت
الاخت مع البنت عصبة فان قالوا من حيث عصبها اخوها قلنا
فالا جعلتم البنت عصبة عند عدم البنتين ويكون ابوها هو الذى
يعصبها واذا كان الابن احق بالتعصيب من الاب فالاب بالتعصيب
من الاخ فاخت الابن احق بالتعصيب كثيرا من اخت الاخ ف
كذلك يلزمهم ان يجعلوا العمة عند عدم سعيه فيما يوجبه التجارة وفعله
فان قالوا البنت لا تعقل عن ابيها قلنا والاخت ايضا لا تعقل عن اخيها
فان تجعلوها عصبة مع البنات فان تعلقوا بما رووه عن النبى صلى
بانه اعطى الاخت مع البنت قلنا هذا حديث لو صح وبرى من كل قدح لكان
مخالفا لنص الكتاب لان الله تعالى قال واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض فى كتاب الله فنص على القربى وبان الارحام سبب فى استحقاق
الميراث والبنت اقرب من الاخت وادنى رحما وخبرهم الذى عليه
فى توريث الاخت مع البنت رواه الهذيل بن شرحبيل ان ابا موسى
الاشعرى سئل عن رجل ترك بنتا وابنة ابن واختا من ابيه وامه
فقال للابنة النصف وما بقى فللاخت وخبر يرويه الاسود بن يزيد قال
قضى فينا معاذ ابن جبل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعطى البنت النصف

والاخت



والاخت النصف ولم يورث العصبة شيئا فاما الخبر الاول فقد
قدح اصحاب الحديث فى روايته وضعفوا رجاله وقيل هذيل ابن شرحبيل
مجهول ضعيف ولو زال هذا القدح لم يكن فيه حجة لان ابا موسى ليس فى قضائه
بذلك حجة ولانه ما اسنده عن النبى صلى الله عليه وسلم وكذلك القول فى خبر معاذ وليس فى
قولهم انه كان على عهد رسول الله حجة لانه قد يكون على عهده ما لا يعرفه
ولو عرفه لانكره وقد امتنع من توريث الاخت مع البنت من هو اقوى
من معاذ وهو اولى بان يتبع وهو ابن عباس وفى الحديث معاذ ايضا
ما يقتضى بطلان قول من يذهب الى ان الاخت تاخذ بالتعصيب مع
البنت لانه قال ولم يورث العصبة شيئا لانها لو كانت عصبة فى
هذا الموضع لم يقل ذلك بل كان يقول لم يورث باقى العصبة شيئا ف
ليس يجوز ان يستدل على ان الاخت لا ترث مع البنت بقوله تعالى ان امرؤ
هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك فشرط فى توريث
الاخت فقد الولد فيجب ان لا ترث مع البنت لانها ولد وذلك انه تعالى
انما اشترط فى هذا الفرض المخصوص للاخت فقد الولد وليس فى ذلك ما يمنع من
ان ترث مع فقد هذا الشرط بسبب اخر فان تعليق الحكم بشرط لا يدل على ارتفاعه
مع فقد هذا الشرط على ما بيناه فى كتاب اصول الفقه ويمكن ان يقال ايضا
لمخالفينا فى هذه المسئلة ان الاناث لا يرثن بالتعصيب الا ترى ان البنات
وبنات الابن لا يرثن بالتعصيب اذا انفردن ولو ورثت الاخت بالتعصيب

اذا انفردت ولو ورثت الاخت بالتعصيب اذا انفردت لكانت بنت الابن
اولى من الاخت بما فضل من فرض البنات واذ كنا قد دللنا على ابطال
الميراث بالعصبة فقد بطل كل ما يبنيه مخالفونا من المسائل من الفرائض على
هذا الاصل وهي كثيرة ولا حاجة الى تفصيلها وتعيين الكلام في كل واحد منها
لان ابطالنا للاصل الذي يبنيا هذه المسالة عليه فقد اغنى وكفى فمن هذه
المسائل ان يخلف الرجل بنتا وعما فيجعل المخالف ان للبنت النصف و
الباقي للعم بالعصبة وعندنا انه لاحظ للعم والمال كله للبنت بالفرض والرد
لذلك لو كان مكان البنت ابنتان ولو خلف الميت عمومة وعمات وابني
عم وبنات عم فمخالفنا يورث الذكور من هؤلاء دون البنات لان التعصيب
ونحن نورث الذكور والاناث ومسائل التعصيب لا تحصى كثرة وحجتنا
على صحة ما نذهب اليه في هذه المسائل كلها ما بيناه صححناه من ابطال التعصيب
والتوريث فان قيل اذا كنتم تستدلون على ان العمات يورثن مع العمومة
وبنات العم يرثن مع بني العم وما اشبه ذلك من المسائل بقوله تعالى للرجال
نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الاية فهذه الاية حجة عليكم في موضع
اخر لانا نقول لكم الا ورثتم العمة وابنة العم مع الاخ بظاهر الاية وكيف
خصصتم النساء دون الرجال بالميراث في بعض المواضع وخالفتم
ظاهر الاية فالا ساغ لمخالفكم مثل ما فعلتموه قلنا لا خلاف في ان قوله تعالى للرجال
نصيب الاية ان المراد به مع الاستواء في القرابة والدرجة الا ترى انه لا يرث ولد

الولد

١١٧

الولد ذكورا كانوا او اناثا مع الولد لعلمهم التساوي في الدرجة والقرابة وان كانوا
يدخلون تحت التسمية بالرجال والنساء واذا كانت القرابة والدرجة مراعاة
بين العم وابنته فالعم لا يساوي البنت في القرب والدرجة وهو ابعد منها
كثيرا وليس كذلك العمومة والعمات وبنات العم لان درجة هؤلاء واحدة
وقرباهم متساوية والمخالف يورث الرجال منهم دون النساء وظاهر الاية
حجة عليه وفعليه مخالف لنا وليس كذلك قولنا في المسائل التي وقعت الاشارة
اليها وهذا واضح فليتامل فصل في القول اعلم ان العول في اللغة العربية
اسم للزيادة والنقصان وهو يجري مجرى الاضداد وانما دخل هذا الاسم في
الفرائض في الموضع الذي ينقص فيه المال عن السهام المفروضة فيه
فدخل هيهنا النقصان ويمكن ان يكون دخوله لاجل الزيادة لان السهام
زادت على مبلغ المال فاذا اضيف الى المال كان نقصانا واذا اضيف الى
السهام كان زيادة والذي تذهب اليه الشيعة الامامية ان المال اذا ضاق
عن سهام الورثة قدم ذوو السهام المذكورة من الابوين والزوجين على البنات
والاخوات من الام على الاخوات من الاب والام او من الاب ويجعل الفاضل
عن سهامهم لهن وذهب ابن عباس الى مثل ذلك وقال به ايضا عطاء بن
ابي رباح وحكى الفقهاء من العامة هذا المذهب عن محمد بن علي بن الحسين
الباقر ع و محمد ابن الحنفية وهو مذهب داود بن علي الاصفهاني وقال
باقي الفقهاء ان المال اذا ضاق عن سهام الورثة قسم بينهم على قدر سهامهم كما

فيفعل ذلك في الديون والوصايا اذا ضاقت التركة عنها والذي يدل
على صحة ما نذهب اليه اجماع الطايفة عليه فانهم لا يختلفون فيه وقد
بينا ان اجماعهم حجة وايضا فان المال اذا ضاق عن السهام كامراة ماتت
من بنتين وابوين وزوج والمال يضيق عن الثلثين والسدسين والربع
فنحن امور اما ان يدخل النقص على كل واحد من هذه السهام او يدخله
على بعضها وقد اجمعت الامة على البنتين ههنا منقوصتان بلا
خلاف فيجب ان يعطى الابوين السدسين والزوج الربع ويجعل ما
بقي للبنتين ويخصهما بالنقص لانهما منقوصتان بالاجماع ومن عداهما
فما وقع اجماع على نقصه من سهامه ولا قام دليل على ذلك فظاهر الكتاب
ان له سهما معلوما فيجب ان يوفيه اياه ويجعل النقص لاحقا
بمن اجمعوا على نقصه طريقة احرى ومما يدل على ذلك انا اذا انقصنا
جميع ذوي السهام واعطينا كل واحد منهم بعض ما يتناوله النص خصصنا
ظواهر كثيرة وصرفناها عن الحقيقة الى مجاز واذا انقصنا احدهم على انا فيما
نخص هذا المنقوص وعدل عن الظاهر في حقيقة واذا كان التخصيص
والانصراف عن الحقيقة انما يفعل للضرورة وقليله اولى من كثيره ولا يشتبه
بما يفعلونه مخالفونا من تسميتهم ما هو خمس في الحقيقة ربعا وما
هو اكثر من التسع سدسا وبالثمن عن التسع وما اشبه ذلك
لانهم سموا الشي بغير اسمه الموضوع له وخرجوا عن موجب اللغة والشرع





الان فهلا لنا كلامكم يقتضي ان نقصان بعض السهام المذكورة اولى من
ادخال النقص على الجميع لم خصصتم من ذكرتموه من البنات والاخوات
بالنقصان دون من عداهن وما الفرق بينكم وبين من جعل النقص داخلا
على غير من ذكرتم وفي سهام من خصصتموه بالنقصان والجواب ان كل من
اوجب نقص احد السهمين دون جميعهم خص بالنقصان من عيناه دون
غيره والقول بان النقص داخل على البعض الذي هو غير من عيناه وخصصناه
بالنقصان قول يخرج عن الاجماع فاما اعتماد من نفى العول من اصحابنا
وغيرهم على ان الزوج والزوجة كانت لكل واحد منهما فريضة فحطا الى
دونها وكذلك الابوان حطا الى فريضة اخرى ولا فدخول النقص
على من يلحقه اولى من دخوله على من نقص فليس بشي وانما هو دعوى
محضة فاذا قيل لهم فاذا كان الامر على ما حكيتموه وجب ظننتموه و
لو عكس عاكس ذلك عليكم فقال دخول النقص على الزوجين والابوين
دلالة على ضعف حظهما فامتناع دخول النقص على الزوجين من
الضعيف اولى من القوي لم يجدوا فرقا صحيحا وهم يروون هذا
التوجيه عن ابن عباس واذا صح عنه فلا حجة فيه لما اشرنا اليه والمعول
في نفي العول على ما قدمناه وليس يشبه ما يقولونه في العول الديون اذا
كانت على الميت ولم تف تركته بالوفاء بها فان الواجب القسمة للمال على
اصحاب الديون بحسب ديونهم من غير ادخال النقص على بعضهم

فالبنات والاخوات لم يهبطا من فرض الا الى ما بقي

وذلك أن أصحاب الديون متساوون في وجوب استيفاء أموالهم من تركة الميت
وليس لاحد منهم مزية على الآخر في ذلك فان اتسع المال لحقوقهم استوفوها
فان ضاق تساهموه وليس كذلك مسائل العول لانا قد بينا ان بعض الورثة
اولى بالنقص من بعض وانهم غير مستحقين كاستحقاق اصحاب الديون فافترق
الامران ومما يمكن ان يفرق به بين العول والدين اذا ضاقت التركة عنه ان
الدين ربما اتسعت اموال الميت لاستيفائها منها وليس كذلك العول
لان الحقوق متعلقة باجزاء مسماة ولا يجوز ان يستوفى قط من مال
واحد مع كثرة وقلة فكيف تشبه الديون بالعول واي اصحابنا من
ذهب الى ان البنت انما جعل لها النصف مع الابوين وجعل
للبنتين الثلثان ايضا معهما فاذا انفردت البنت الواحدة او الابنتان
عن الابوين بغير هذا الفرض وهذا انما ارتكبوه فرارا من العول حتى لا يجتمع
في امراة ماتت وخلفت بنتين وابوين وزوجا الثلثان والسدسان
والربع وقد بينا في مسالة امليناها مستفردة وتكلمنا فيها على شيء اعطا
فيها الفضل ابن شاذان في المواريث بطلان هذه الشبهة وان الله تعالى
جعل للبنت الواحدة النصف بالاطلاق على كل حال وللبنتين الثلثين
على كل حال وان قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس كلاما مبتدا لا يتعلق
بما تقدمه وقلنا ايضا كيف يجوز ان يريد ان للواحدة النصف وللبنتين
الثلثان مع الابوين وهو تعالى يقول ولابويه ولكل واحد منهما السدس

اذاكان



اذا كان له ولد واستغنا ذلك واستوفيناه على انهم لا يتمكنون من
مثل هذا في امراة خلفت زوجها واخوين من ام واختا من اب وام لان
هذه المسالة فيها نصف وهو حق الاخت من الاب والام فلا بد من
مذهب المخالف في العول ونقصان الجميع وافراد الاخت من الاب
بالنقصان وليس لهم ان يقولوا انما جعل للاخت النصف اذا انفردت
وذلك لان الله تعالى شرط في استحقاقها هذا النصف نفي الولد والظاهر يقتضي
انه يستحق ذلك مع فقد الولد على كل حال وانما نقول ان الباقي هاهنا
للاخت بدليل اقتضى العدول عن الظاهر فيجب ان يقولوا بمثل ذلك
في ميراث البنت والبنتين مع الابوين وفقدهما وانا انما ندخل النقص
على البنات مع دخولهن تحت الظاهر بدليل اقتضى ذلك فاما قول بعض
اصحابنا محتجا على صحة ما ذهبنا اليه ادخال النقص على البنات فانه
لو كان مكان البنت او البنتين ابن او بنون ما كان الا ما بقي والبنت
ليست احسن حالا من الابن فيجب ان يكون لها ما بقي فليس بمعتمد
لان الابن ليس من ذوي السهام المنصوص في موضع من المواضع
وليس كذلك البنت والبنتان فاما دعوى المخالف ان امير المومنين ع
كان يذهب الى العول بالفرائض وانهم يروون عنه ذلك وانه ع سئل
وهو على المنبر عن بنتين وابوين وزوجة فقال ع بغير روية صار
ثمنها تسعا فباطلة لانه يروى عنه ع خلاف العول ووسائطنا اليه النجوم

الزاهرة من عترته كزين العابدين والباقر والصادق والكاظم ع و
هولاء ع اعرف بمذهب ابيهم ع ممن نقل خلاف ما نقلوه وابن عباس
ما يحكى ابطال العول في الفرايض الا عنه ع ومعولهم في الرواية عنه ع
انه كان يقول بالعول عن الشعبي والحسن ابن عماره والنخعي واما
الشعبي فانه ولد سنة ست وثلثين والنخعي ولد سنة سبع وثلثين
وقتل امير المؤمنين ع سنة اربعين فكيف تصح روايتهما عنه
والحسن ابن عماره مضعف عند اصحاب الحديث ولما ولي
المظالم قال سليمن ابن مهران الاعمش ظالم ولي المظالم ولو سلم
كل من ذكرناه من القدح وصح لم يكونوا بازاء من ذكرناه من السعادة
القادة الذين رووا عنهم ابطال العول فاما الخبر المتضمن ان
ثمنها صار تسعا فانما رواه سفين عن رجل لم يسمه والمجهول
لا حكم له وما رواه عنه ع اهله بخلافه واثبت في اصحابنا من يتاول
هذا الخبر لو صح على ان المراد بان ثمنها صار تسعا عندكم واراد الانكار
واسقط حرف الاستفهام كما اسقط في مواضع كثيرة ووجدت بعض من
يشار اليه في علم الفرايض يلزم من نفى العول فيقول له ما تقول
في زوج وام واخوين من ام قال فان قال للزوج النصف وللام الثلث
وللاخوين الثلث عالت الفريضة فيقال له لا ينبغي ان يتكلم من لا يعرف
مذهبه وللزوج عندنا في هذه الفريضة النصف وللام الباقي ولا

حظ



حظ للاخوين مع الام فان الاخوة عندنا يرثون مع الام في موضع من
المواضع وقال ايضا من تقدمت الاشارة اليه يقال لمن نفى العول
ما يقول في زوج واخت لاب وام واخت لاب فان قالوا للزوج النصف
وللاخت للاب والام النصف ويسقط الاخت للاب فلم لم ترث
الاخت للاب والام مقدمة على الاخت للاب وهما يرثان مرة بالفرض
ومرة بالتعصيب فيقال انما جعلنا للزوج النصف وللاخت للاب
والام النصف الاخر لان الاخت للاب والام اذا اجتمعت مع اخت
سقطت الاخت للاب وورث جميع المال للاخت للاب والام مقدمة
على الاخت للاب كما ان للاخ للاب والام مقدم على الاخ للاب ثم يقال لهذا الذي
اشرنا اليه يقال لمن نفى العول ولم يقل بالقياس اذا لم يكن عندكم ما فرض
لذوي السهام تاما في كل المسايل فمن اين قلتم في زوج واختين للاب والام
للزوج النصف وللاختين النصف فان قالوا قلنا بالاجماع في فرض الزوج
ثم قال الاجماع في ذلك والجواب عن ما حكاه عنا الا انا نقول في هذه المسألة
لان الاختين منقوصتان عما فرض لهما من السهام بلا خلاف فيجب
ان ينقصا والزوج غير مجمع على وجوب نقصه فيجب ان يكون سهامه
موفرة وان شئت ان تقول ليس يمكن العمل بعموم الظواهر في هذه المسألة
لانه محال ان يكون لمال واحد نصف وثلثان فنحن بين امرين بين ان
ينقص للزوج والاختين كما فعل اصحاب العول وبين ان ينقص اما الزوج

والاختين معا لكنا عادلين عن الظواهر في سهام الزوج والظاهر في
سهام الاختين واذا نقصنا الاختين دون الزوج فانما عدلنا عن
ظاهر واحد اولى من العدول عن اثنين وليس لاصحاب ان يقول فانه عدلوا
ظاهر الزوج ونقوا ظاهر الاختين لان كل من اوجب في هذه المسألة
عن بعض الظواهر دون بعض اوجب العدول فيمن عيناه واذا كنا
قد بينا فساد القول بالعول فقد ابطلنا بذلك كلما يبنى عليه من
المسائل وهي كثيرة فلا حاجة بنا الى تعيين جميعها وتفصيله مع ابطال
الاصل الذي يرجع اليه فصل القول في وجوب الرد عندنا ان الفاضل من فرض
ذوي السهام من الورثة على اصحاب السهام بقدر سهامهم ولا رد على
زوج ولا زوجة كمن خلف بنتا وابا فللبنت في التسمية النصف وللاب
بالتسمية السدس وما بقي بعد ذلك وهو ثلث المال رد عليهما بقدر
انصبائهما فللبنت ثلثة ارباعه وللاب ربعه فيصير المال مقسوما
على اربعة اسهم من اربعة وللاب سهم من اربعة وقال اهل العراق
ان الفاضل من السهام اذا لم يكن هناك عصبة رد على اصحاب السهام
بقدر سهامهم الا على الزوجين وروى مخالفونا ذلك عن امير المؤمنين ع
وابن عباس وابن مسعود وبه قال الثوري والشعبي والنخعي ولم
يرد ابن مسعود ايضا على ولد الام مع الام ولا على الجد مع ذي رحم سهم
ولا بنات الابن مع البنت ولا على اخت لاب مع اخت لاب وام وذهب





زيد ابن ثابت الى ان الفاضل من السهام لبيت المال وبه قال الشافعي و
مالك وداود وكثير من اهل الحجاز ومن تامل هذا الموضع علم ان الامامية
منفردة به عن من وافقها في الرد من اهل العراق وغيرهم لان اولئك
راعوا العصبة والامامية لا تراعيها ويرد على كل حال والوجوه
اذا تاملت عرفت موضع انفراد الامامية والذي يدل على صحة ما ذهبنا
اليه في هذه المسألة اجماع الطائفة وقد بينا انه حجة ويمكن ان يستدل
على ذلك بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله تعالى
فدل على من هو اولى بالميراث وقد علمنا ان قرابة الميت وذوي رحمه اولى بميراثه
من المسلمين وبيت المال واصحاب السهام ايضا غير الزوج والزوجة اقرب الى
الميت من عصبة فيجب ان يكون فاضل السهام اليهم مصروفا فان
قيل لم يقع التصريح في الاية بان اولي الارحام بعضهم اولى ببعض في
الميراث قلنا اللفظ يحتمل الميراث وغيره فيحمل بحكم العموم على جميع
ما يحتمله ومن ادعى التخصيص فعليه الدليل ومما يمكن ان يعارض به
الخصوم ومن رواياتهم التي يقبلونها ويوجد في كتبهم ما رووه عن النبي ص
من قوله المرأة تحوز ميراث ثلثة عتيقها ولقيطها وولدها فاخبر انها
تحوز ميراث ابنها ولا تحوز جميعه الا بالرد عليها دون التسمية ومما
يمكن ان يعارضوا ايضا ما يروونه عن النبي ص انه جعل ميراث ولد الملاعنة
لذريتها من بعدها وهذا يقتضي ان يكون جميع ميراثه لها ولا يكون لها

الجميع الا بالتسمية والرد ومما يمكن ايضا ان يعارضوا به ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم
ان لي مالا كثيرا وليس يرثني الا ابنتي افاوصي بالكل قال لا قال فبالنصف
قال لا قال فبالثلث قال والثلث كثير ووجه الدلالة من الخبر انه قال ليس
يرثني الا ابنتي ولم ينكر عليه والنبي صلى الله عليه وسلم وروى هذا الخبر بلفظ آخر انه قال فاوصي
بثلثي مالي والثلث لبنت قال لا قال فاوصي بنصف مالي والنصف
لبنتي قال لا قال فاوصي بثلث مالي والثلثان لبنتي قال الثلث والثلث
كثير فدل ذلك على ان البنت قد ترث الثلثين واحتج المخالف لنا بقوله
تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك
وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فجعل للاخت النصف اذا مات اخوها
ولا ولد له ولم يردها عليه فدل على انها لا تستحق اكثر من النصف بحال
من الاحوال والجواب عن ذلك ان النصف انما وجب لها بالتسمية
ولانها اخت والزيادة انما اخذها لمعنى اخر وهو للرد بالرحم وليس يمتنع
ان ينضاف سبب الى اخر مثال ذلك الزوج اذا كان ابن عم ولا وارث
معه فانه يرث النصف مع الزوجية والنصف الاخر عندنا لاجل
القرابة وعند مخالفينا لاجل العصبة ولم يجب اذا كان الله تعالى قد سمى له
النصف مع فقد الولد لا يراد عليه بسبب اخر هذا الجواب بعينه اذا قالوا
ان الله تعالى جعل للبنت الواحدة النصف فلا يجوز ان يراد على ذلك لانا
قد بينا ان النصف تستحقه بالتسمية والباقي تستحقه بسبب اخر وهو





الرد فاختلف السببان واعلم ان المسايل التي تنفرد بها في الرد كثيرة لا
معنى للتطويل بذكرها واذا كنا قد بينا صحة اصولنا في الرد وما يبنى عليه
فكل مسألة تفرعت عن هذه الاصول مردودة اليها ومبنية عليها ولا حاجة
بنا الى تكلف اعيان المسايل كلها كما لم يفعل ذلك في باب العصبات و
باب العول مسألة المعروفة بالمشركة وهو زوج وام واخوات من ام واخوة
لاب وام فعند الامامية ان للزوج النصف وللام باقي المال بالتسمية
والرد وليس للاخوة والاخوات حظ في الميراث وذهب ابو حنيفة
واصحابه الى ان للزوج النصف وللام السدس ولولد الام الثلث واسقط
الاخوة من الاب والام وهو مذهب ابن ابي كعب وابي موسى الاشعري
واحدى الروايتين عن ابن مسعود وزيد وهو ايضا مذهب داود
ابن علي الاصفهاني وقال مالك والشافعي الثلث من جميع الاخوة
والاخوات بالسوية ذكورهم واناثهم فيه سواء وروى هذا القول عن عمر
وعثمن وبه قال سعيد بن المسيب والزهري والذي يدل على صحة
ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة عليه وايضا فان الام في ضبط الميراث تجري
مجرى الاب ولا ترث الاخوة والاخوات مع واحد منهما فاذا اخذت الام
السدس بالتسمية فان الباقي يكون ردا عليها لانها اقرب رحما من الاخوة
والاخوات واذا كنا نرد على الاقرب فهي اقرب من كل الاخوة فان قيل لنا
فلو سقط من هذه الفريضة الام بقي زوج واخوان من ام واخوة من

اب وام كيف قولكم فيها قلنا للزوج النصف وللاخوين من الام الثلث
وللاخوة من الاب والام لا تسمية لهم فيها ياخذون ما بقي فان
قيل كيف ينقص حق الاخوة من الاب والام من حظ الاخوة للام
وقد تساووهم في القرابة من جهة الام ونزلوا منزلتهم وزادوا عليهم
بالقرابة من جهة الاب اذ المزيد هو تاكيد لم ينقصهم قلنا القياس
في الشرع مطرح والاعتبار فيه بالنصوص وقد بينا ان الامر على ما ذكرناه
ثم لا اعتبار بما ذكروه على ان ما ذكروه ينتقض بامراة خلفت زوجا
واما واخا لام وعشرين اخوة لاب وام لانهم يذهبون الى ان للزوج
النصف وللام السدس وللاخ من الام السدس كاملا والسدس الباقي
بين الاخوة للاب والام وحظ كل واحد منهم اقل كثيرا من حظ الاخ
للام مع تساويهم في قرابة الام فعلم انه لا اعتبار بما ذكروه مسئلة
ومما ظن انفراد الامامية به وقولهم موافق متقدم ان الميت اذا خلف
ابوين وزوجا او زوجة انه يبدا باخراج حق الزوج والزوجة وما بقي بعد
ذلك فللام منه الثلث من اصل لا ينقص منه وما بقي بعد
حق الزوج او الزوجة وحق الام فهو للاب كان ميتا خلفت زوجا
وابا واما فللزوج الربع وللام الثلث وما بقي وهو خمسة اسهم من اثني
عشر سهما ولو خلفت الميتة زوجا وابوين فللزوج النصف ثلثة اسهم من
ستة وللام الثلث سهمان وللاب سهم واحد وقد روى ان عبد الله ابن

عباس يقول بهذا القول بعينه وشريح وانهما الربيع جماعة وروى ١٢٣
عن ابن سيرين مثل قول ابن عباس في امراة وابوين وخالفه في زوج
وابوين فاعطى الام في زوج وابوين ثلث ما بقي وقال باقي الفقهاء المتقدمون
والمتاخرون بخلاف ذلك وقالوا ان للام ما بقي وما بقي فللاب والدليل على
صحة ما ذهبنا اليه في هذه المسئلة الاجماع المتردد وايضا فان الله تعالى قال
فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فاوجب لها على الحقيقة ثلث
اصل المال لان اطلاق قولنا ثلث او نصف او سدس يقتضي ان
يكون من اصل المال دون بعض من ابعاضه الا ترى انه تعالى لما جعل
للزوج النصف مع فقد الولد والربع مع وجوده وللزوجة الربع مع فقده
والثمن مع وجوده وكذلك كل من سمى له سهما كالبنت الواحدة والبنتين
لم يفهم احد من العلماء ان ذلك المسمى الا من اصل المال دون بعضه
وكيف يجوز ان يفهم من قوله تعالى فلامه الثلث انه ثلث ما بقي وذلك
خلاف جميع ظواهر القرآن وايضا فان الله تعالى جعل للام مع فقد الولد
سهما مسمى وهو الثلث ولم يعين للاب سهما مسمى مع هذا الموضع بل كان
له ما بقي الا ان الذي يبقى في هذه المسئلة الثلثان بالاتفاق لا انه هو
السهم الذي لا بد ان يستحقه الاب فاذا دخل الزوج والزوجة على الابوين
كانا داخلين على من له فرض مسمى وهو الام وعلى من ليس له سهم مسمى وهو الاب
فيجب ان لا ينقص صاحب السهم المسمى وهو الام عن سهمه ويلزم النقصان

داخلا على من له ما يبقى وهو الاب كما يكون له الزيادة الا ترى ان الزوج والزوجة
لا ينقصان التسمية سهامهما فالام لاحقة بهما التسمية سهمها جاز ذلك
في الزوج والزوجة لان الام انما ينقص بالولد او الاخوة ولم يوجدوا في هذه
المسئلة فان قيل قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث انما المراد
به اذا لم يرثه غير ابويه والاطلاق ان الميت اذا ورثه ابواه من غير وارث سواهما
فان للام الثلث قلنا الظاهر بخلاف ذلك لان قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه
ابواه فلامه الثلث ايجاب للام الثلث مع فقد الولد على كل حال ولم يذكر
ان لا وارث له غيرهما كما لم يذكر ان له وارثا غيرهما واذا لم يذكر ذلك حملناه
على الاطلاق مع فقد الوارث ووجوده ووجدت بعض من يبصر هذه المسئلة
خاصة في مخالفينا في الفرائض يستدل على ان للام الثلث كاملا لا ثلث ما
يبقى بقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس قال
هذا المحتج قد دل على انها ترث مع الاخوة السدس وفي ذلك بطلان قول
من جعل لها الباقي عن فرض الزوج وهو سدس المال لما يقتضي من التسوية
بين حالتها فجعل لها مع الاخوة السدس ومع فقد الاخوة الثلث كما فرق
بين حال الزوجين فجعل لهما مع فقد الولد مثلي ما لهما مع الولد فلما لم يجز
ان يعطيا مع فقد الولد ما فرض لهما مع الولد دل على انه لا يجوز للام مع
غير الولد والاخوة ما جعل لها مع الاخوة والولد اذا كان الله تعالى قد فرق بين
حالهم جميعا وفي التسوية بينهما مخالفة للظاهر وما هذا الا قريب فان

قال

١٣٤ ب

قال قائل لما كان الابوين يرثان بمعنى واحد وهو الولادة وكانا في درجة واحدة
شابها الابن والبنت اللذين يرثان الولادة فوجب ان لا تفضل الانثى فيهم الذكر
اذا استويا في درجة قلنا هذا ايضا قياس وان كان غير صحيح وبالقياس لا يثبت عندنا
الاحكام الشرعية ثم لو لزم ذلك للزم ان يورث الابوان مع الولد للذكر مثل حظ
الانثيين والا تساوى بينهما لاستوائهم في الدرج في الولادة ولزم مثله ايضا في الاخوة و
الاخوات من الام والجد والجدة اذا استووا في الدرجة واحتج ابن علية في هذه المسئلة وتبعه
على ذلك ابو بكر احمد بن علي الرازي الحنفي بان للاب والام اذا لم يكن معهما غيرهما فللام
الثلث وللاب الثلثان واذا دخل عليهم من استحق بعض المال وجب ان يرجعا الى
ما كان لهما في الاصل كشريكين كان بينهما مال لاحدهما ثلثه وللآخر ثلثاه فاستحق
مستحق نصف ذلك المال فالواجب ان يقسم ما بقي من المال على ما كان لهما في الاصل
لصاحب الثلث ثلث ما بقي ولصاحب الثلثين ثلثا ما بقي وقوى ابو بكر الرازي هذا
الاحتجاج بان قال الله تعالى جعل عند انفراد الابوين بالميراث للاب الثلث وللابوين
والبنتين في قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فللاخ والاخت في قوله تعالى وان كانوا
اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين وما سمي للزوج والزوجة ما سمي لهما و
اخذا نصيبهما كان الباقي بين الابن والابنة على ما كان عليه قبل دخولهما و
كذلك بين الاخ والاخت وهذا يقتضي في المسئلة الابوين ان يكون اخذ الزوج و
الزوجة نصيبهما يوجب ان يكون ما كان للابوين على ما استحقاه في الاصل قبل دخول
الزوجين وهذا احتجاج ركيك مبني على فساد لان الله تعالى فرض للام الثلث عند انفراد

فيجب ان يعطيها الثلث كاملا من اصل المال

الابوين بالميراث ولم يسم للاب شيئا فاعطينا ما بقي وكان الثلثين اتفاقا لا
لانه السهم المعين واذا كان فرض الام الثلث في كل موضع وقد بينا ان الظاهر يقتضيه
انه الثلث من اصل المال مع الداخل وفقد الداخل ويكون للاب ما بقي كما بينا ما كان
ولا يشبه ذلك الشريكين فان الشريكين في المال واحد منهما نصفه فاذا استحق
مستحق من المال شيئا اعطينا كل واحد من الشريكين النصف بعد الخارج
لتساويهما في السهام وقد بينا ان سهم الام مذكور في القران وسهم الاب غير معين وانما
له ما بقي بعد فرض الام ولا يشبه ذلك ما ذكره السائل في الابن والبنت والاخ والاخت
لان الله تعالى قد صرح في نصيب من ذكرنا بان للذكر مثل حظ الانثيين فينبغي ان تكون
القسمة على ذلك مع الانفراد والاجتماع ولم يصرح في الابوين بان للاب مع الانفراد
الثلثين فافترق الامران ولا وجه للجمع بينهما مسئلة ومما انفردت به الامامية
انه لا يرث مع الوالدين ولا مع احدهما احد سوى الولد والزوج والزوجة وذهب
فقهاء العامة الى خلاف ذلك وورثوا الاخوة والاخوات مع الام على بعض الوجوه
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة المتردد قوله تعالى واولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وقد علمنا ان الوالدين اقرب الى الميت من الاخوة
لانهم يتقربون اليه بهما والوالدان يتقربان بنفوسهما وايضا فان الله تعالى لم يجعل
للوالدين حقا غالبا ثم اهبطهما عنه في بعض الاحوال ولم يفرق بين الام والاب
في ذلك وكان الاخوة لا يرثون شيئا مع الاب وكذلك يجب ان يرثوا مع الام
مسئلة ومما انفردت به الامامية انهم ذهبوا فيمن يموت ويخلف والديه

وبنته



وبنته ان للبنت النصف وللابوين السدسان وما يبقى يرد عليهم على حساب
سهامهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان للبنت النصف وللام السدس
وللاب ما بقي وهو الثلث دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولان
الابوين لهما السدس بظاهر الكتاب وللبنت النصف بظاهره ايضا ويبقى السدس
فيجب ان يكون مردودا على الجماعة بقوله تعالى واولوا الارحام اولى بعضهم ببعض
فكيف يجوز ان هذا الباقي للاب وانما له السدس مع الولد فاذا قالوا الخبر المتضمن لذكر
العصبة فقد تقدم من الكلام في ذلك ما فيه كفاية ولان خبرهم اذا صح يقتضي
ان تبقى الفرائض شيئا وههنا ما ابقت الفرائض شيئا بل قد استوفى النص
جميع المال مسئلة ومما انفردت به الامامية انهم يذهبون فيمن ترك ابنته و
احد ابويه وابن ابن ان للبنتين الثلثين ولاحد الابوين السدس وما بقي فهو
رد على البنتين واحد الابوين وليس لابن الابن شيء وخالف باقي الفقهاء في
ذلك وذهبوا الى ان السدس الباقي من هذه الفريضة لابن الابن والذي يدل
على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة المتردد ان احد الابوين اقرب الى الميت من
ابن ابنه والقربى مراعاة في الميراث فكيف يجوز ان يرث البعيد مع القريب لان
مخالفينا يعولون في ذلك على الخبر الذي يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم ما ابقت الفرائض فلاولى
ذي عصبة ذكر وقد اسلفنا من الكلام في ابطال هذا الخبر ما فيه كفاية ثم لو
كان صحيحا لكان الاب ان يكون هو الاولى بالميراث من ابن الابن فلو اعتبرنا
التعصيب الذي تراعونه لكان الاب احق من ابن الابن به مسئلة ومما انفردت به

الامامية القول بانه لا يحجب الام عن الثلث الى السدس الاخوة من الام خاصة
وانما يحجبها عنه الاخوة من الاب والام او من الاب وخالف باقي الفقهاء
في ذلك وذهبوا الى ان الاخوة من الام يحجبون كما يحجب الاخوة من الاب
والام دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع الذي قد تكرر واذا احتج علينا بظاهر
قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس فان الاسم يتناول الاخوة من الاب
والام قلنا هذا العموم يرجع عن ظاهره بالاجماع فانه لا خلاف بين الطايفه
في هذا وقول من يقول من اصحابنا كيف يجوز ان يحجبها الاخوة من الام
وهم كلها وموتها الذين يعلل في سقوط الحجب وانما اتبعوا في ذلك
لفظ الرواية وانهم يروون عن ائمتهم عليهم السلام انهم لا يحجبونها لانهم في نفقتها
ومونتها مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بانه لا يرث احد مع
مع الولد ذكرا كان او انثى احد الا الوالدان والزوج والزوجة وخالف باقي
الفقهاء في ذلك وجعلوا الاخوة والاخوات والعمومة واولادهم نصيبا
مع البنات والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد انه لو جاز
ان يرث احد ممن ذكرناه مع البنات لجاز ان يرث مع البنين لان اسم الولد
يتناول الجميع ولان قرب البنت كقرب الابن وما يعولون عليه من خبر
العصبة فقد تقدم الكلام عليه وبيان ما فيه مسئلة ومما انفردت الامامية
به ان الولد الذكر يفضل دون ساير الورثة بسيف ابيه وخاتمه ومصحفه
وباقي الفقهاء يخالف في ذلك والذي يقوى في نفسي ان التفضيل للاكبر من





الذكور بما ذكر انما هو بان يخص بتسليمه اليه وتحصيله في يده دون
باقي الورثة وان احتسب بقيمته عليه وهذا على كل حال انفرد من الفقهاء
لانهم لا يوجبون ذلك ولا يستحسنونه وان كانت القيمة محسوبة عليه
وانما قوينا ما بيناه وان لم يصرح به اصحابنا لان الله تعالى يقول يوصيكم
الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وهذا الظاهر يقتضي مشاركة الانثى
الذكر في جميع ما يخلفه الميت من سيف ومصحف وغيرهما وكذلك ظاهر ايات
ميراث الابوين والزوجين يقتضي ان لهم السهام المذكورة من جميع تركة
الميت فاذا خصصنا الذكر الاكبر بشيء من ذلك من غير احتساب بقيمته
عليه تركنا هذه الظواهر واصحابنا لم يجمعوا على ان الذكر الاكبر يفضل بما ذكرناه من غير
احتساب بقيمته عليه او بقيمته واذا خصصنا بذلك اتباعا لهذه الاخبار
واحتسبنا بالقيمة عليه فقد سلمت ظواهر الكتاب مع العمل لما اجتمعت عليه
الطايفة من التخصيص له بهذه الاشياء فذلك اولى ووجه تخصيصه
بذلك مع الاحتساب بقيمته عليه انه القايم مقام ابيه والساد مساده فهو
احق بهذه الامور من النسوان والاصاغر للمربية والجاه مسئلة ومما انفردت
به الامامية ان ولد الصلب يحجب من كان اهبط منه ولا فرق في ذلك بين
كونه ذكرا او انثى وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان لولد الولد نصيبا
مع بنات الصلب والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطايفة ان
للذكر من ولد الصلب انما يحجب من هو اسفل منه لانه ولد صلب ولقرابته

يفضل بهذه الاشياء دون غيره [illegible]
بالقيمة وانما هو على القول الاخر [illegible]
تخصيص الاكبر [illegible]

القربة من الميت وهذا ثابت في الذكر والانثى فلو جاز ان يورث ولد
الولد مع ولد الصلب اذا كان انثى مثل ذلك في الذكر مسئلة ومما انفردت
به الامامية ان الزوج يرث المال كله اذا لم يكن وارث سواه فالنصف
بالتسمية والنصف الاخر بالرد وهو احق بذلك من بيت المال وخالف
باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا كلهم على ان النصف له والنصف الاخر
لبيت المال والحجة في ذلك اجماع الطائفة عليه فاذا قيل كيف يرد على من
لا قرابة له ولا نسب وانما يرد على ذوي الارحام ولو جاز ان يرد على الزوج لجاز
ان يرد على الزوجة حتى تورث جميع المال اذا لم يكن وارث سواها قلنا
الشرع ليس يؤخذ قياسا وانما يتبع فيه الادلة الشرعية وليس يمتنع ان يرد
على من لم يكن ذا رحم وقرابة اذا قام الدليل على ذلك واما الزوجة فقد
رويت رواية شاذة بانها ترث المال كله اذا انفردت كالزوج ولكن لا معول
على هذه الرواية ولا تعمل الطائفة بها وليس يمتنع ان يكون للزوج مزية
في هذا الحكم على الزوجة كما كانت له مزية عليها في تضاعف حقه على حقها
مسئلة ومما انفردت به الامامية ان الزوجة لا ترث من رباع المتوفى
شيئا بل يعطى بقيمته حقها من البناء والالات دون قيمة العراص
وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يفرقوا بين الرباع وغيرها في تعلق حق
الزوجات والذي يقوى في نفسي ان هذه المسئلة تجري مجرى المسئلة
المتقدمة في تخصيص الاكبر من الذكور بالمصحف والسيف وان

شهر
١٣٢١ ش